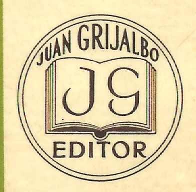
la sagrada familia

Carlos Marx
Federico Engels

CIENCIAS ECONOMICAS y SOCIALES



CARLOS MARX Y FEDERICO ENGELS

LA SAGRADA FAMILIA

y otros escritos filosóficos de la primera época

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN

POR

WENCESLAO ROCES



EDITORIAL GRIJALBO, S. A.

MÉXICO, D. F., 1967

LA SAGRADA FAMILIA

de

Carlos Marx y

Federico Engels

Título de la edición original en alemán:

Die Heilige Familie

Versión al español de Wenceslao Roces de la edición de MEGA: Marx-Engels Gesamtausgabe, Berlín, 1932.

Primera edición:	7 de enero de 1958	...... 3.000	ejemplares
Reimpresión:	30 de marzo de 1959	...... 3.000	—
—	10 de octubre de 1960	...... 2.000	—
—	20 de junio de 1962	...... 3.000	—
Segunda edición:	10 de agosto de 1967	...... 3.000	—



IMPRESO EN MEXICO

PRINTED IN MEXICO

INDICE GENERAL

NOTA DEL EDITOR

Se reúnen en el presente volumen varios trabajos filosóficos de Marx y Engels escritos en los años 1843 y 1844. Estos trabajos son otros tantos testimonios de la gradual elaboración del comunismo científico, como la ideología de la clase obrera en lucha por su liberación.

Los dos primeros estudios, la "Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel, Introducción" y "Sobre la cuestión judía", vieron la luz a fines del mes de febrero de 1844 en la publicación editada por Marx y Ruge con el título *Deutsch-Französische Jahrbücher.* Sin embargo, el orden en que estos trabajos fueron publicados allí y que se conserva en la presente edición no fue el mismo orden en que se redactaron. Marx escribió la mayor parte del estudio "Sobre la cuestión judía" en Kreuznach durante los meses de septiembre y octubre de 1843 y procedió a dar a este trabajo su redacción final en París, a fines del mismo año; la "Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" fué escrita en París, en diciembre de 1843. Como señala Engels en su trabajo "Sobre la historia de la Liga de los Comunistas", fué Marx, en sus artículos de los *Deutsch-Französische Jahrbücher,* quien primero expuso el pensamiento fundamental del materialismo histórico, a saber: "que no es, en general, el estado el que condiciona y regula la sociedad civil, sino a la inversa, y que, por tanto, la política y su historia deben explicarse partiendo de las relaciones económicas y del desarrollo de éstas, y no al revés". "En sus artículos publicados en esta revista — dice Lenin en su trabajo titulado "Carlos Marx, una introducción al marxismo" — , Marx aparece ya como el revolucionario que proclama la "crítica implacable de todo lo existente" y, en particular, la "crítica de las armas", que apela a las *masas* y al *proletariado*".

Este volumen contiene, en segundo lugar, la "Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas, en general", escrita por Marx. Este trabajo, redactado en París durante el verano de 1844, había sido concebido por su autor como el capítulo final de una obra más extensa, en la que Marx se proponía exponer los resultados de sus vastos estudios económicos y que, según se desprende de su correspondencia con el editor Leske, de Darmstadt, llevaría por título el de "Crítica de la política y de la economía nacional". Al capítulo sobre Hegel precede el borrador del prólogo que habría de figurar a la cabeza de la obra proyectada. A la crítica de la filosofía idealista de Hegel iniciada aquí y continuada

luego en *La Sagrada Familia* se refería Marx, al escribir en 1873, en el postfacio a la segunda edición de *El Capital:* "El aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana fue criticado por mí hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda."

El tercero y el más extenso trabajo contenido en el presente volumen es *La Sagrada Familia, o crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes.* La decisión de escribir esta obra nació a fines de agosto de 1844, cuando, en su viaje de regreso de Inglaterra a Alemania, Engels se detuvo diez días en París para visitar a Marx. Durante aquellos mismos días y en París, escribió Engels las partes del libro que le fueron asignadas, a saber: los capítulos I, II y III, los apartados 1 y 2 del capítulo IV, el apartado 2 *a* del capítulo VI y el apartado 2 *b* del capítulo VII. Marx, por su parte, siguió trabajando hasta noviembre de 1844 en la parte de la obra que le había correspondido y que era considerablemente mayor que la reservada a su amigo. El libro apareció en los últimos días de febrero de 1845. Con esta obra, consigna Lenin en sus glosas marginales al extracto de "La Sagrada Familia", Marx ha progresado ya "de la filosofía hegeliana hacia el socialismo". "El paso es claramente ostensible, y se ve cuánto ha avanzado ya Marx por este camino y cómo se orienta hacia el nuevo campo de pensamientos". El propio Marx veía en este trabajo suyo juvenil, muchos años más tarde, una etapa necesaria de desarrollo de su doctrina. Tras una nueva revisión, escribía a Engels, el 24 de abril de 1867: "Me ha sorprendido agradablemente ver que no tenemos por qué avergonzarnos de este trabajo, aunque el culto de Feuerbach nos parezca ahora muy divertido". Sin embargo, y a pesar de todo, "La Sagrada Familia" señalaba ya un paso más allá de Feuerbach, como lo hace observar Engels en su estudio titulado "Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía alemana clásica", cuando dice: "Pero el paso que no daba Feuerbach había que darlo, no obstante; el culto del hombre abstracto, que formaba el meollo de la nueva religión feuerbachiana, tenía necesariamente que dejar el puesto a la ciencia del hombre real y de su desarrollo histórico. Y este desenvolvimiento ulterior del punto de vista feuerbachiano pasando por encima de Feuerbach fue iniciado en 1845 por Marx en *La Sagrada Familia.*

Como apéndice, publicamos una réplica a la recensión de la "Sagrada Familia" publicada por Bruno Bauer, réplica que vio la luz en enero de 1846 en la revista "Gesellschaftsspiegel", fundada por Engels y Moses Hess.

Los textos reunidos en el presente volumen están tomados de la edición histórico-crítica de las "Obras completas", escritos y cartas de Marx y Engels (MEGA: "Marx-Engels Gesamtausgabe"), prescindiéndose aquí del aparato de crítica de los textos. Al frente de cada trabajo fi-

gura la indicación de sus respectivas fuentes. El cotejo con las ediciones originales de los "Deutsch-Französische Jahrbücher" y de "La Sagrada Familia" ha permitido corregir una serie de inexactitudes. Se ha procurado modernizar la ortografía y la puntuación. Las palabras y frases que figuran entre corchetes ([ ]) proceden de la Redacción. Las frases y citas en lenguas extranjeras aparecen traducidas en las notas con la indicación de *N. del E.* (por lo general, solamente la primera vez que se emplean); así se hace también con los numerosos pasajes citados en francés de los "Mystères de Paris", de Eugène Sue. Para distinguirlas de estas notas del editor, las notas de pie de página originales de Marx y Engels se indican siempre como tales. Con objeto de facilitar la lectura y consulta del libro, hemos añadido al texto los índices bibliográfico y de nombres y un índice de materias.

EL EDITOR

CARLOS MARX

EN TORNO A LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO, DE HEGEL, Y OTROS ENSAYOS

Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung".
Karl Marx, "Zur Judenfrage".

"Deutsch-Französische Jahrbücher", 1ª y 2ª entregas, París 1844.

Los textos están tomados de Karl Marx - Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe,* Sección primera, tomo I, volumen 1, Frankfurt a. M., 1917, págs. 607-621 y 576-606.

INTRODUCCION

En Alemania, la *crítica de la religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.

La existencia *profana* del error ha quedado comprometida, una vez que se ha refutado su *celestial oratio pro aris et focis*.[1] El hombre, que sólo ha encontrado en la realidad fantástica del cielo, donde buscaba un superhombre, el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre, donde lo que busca y debe necesariamente buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión;* la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres,* el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida,* porque ellos son un mundo *invertido.* La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación. Es la *fantástica realización* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *aroma* espiritual.

La miseria *religiosa* es, de una parte, la *expresión* de la miseria real y, de otra parte, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo.

La superación de la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su dicha *real.* Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como *exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones.* La crítica de la religión es, por tanto, en *germen,* la *crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad.*

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se las

[1] Oración por la casa y el hogar. (N. del E.)

sacuda y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo.

La *misión de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar la *verdad del más acá*. Y, en primer término, la *misión de la filosofía,* que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas.* La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho,* la *crítica de la teología* en la *crítica de la política.*

La exposición siguiente — una aportación a este trabajo — no se atiene directamente al original, sino a una copia, a la *filosofía* alemana del derecho y del Estado, por la sencilla razón de que se atiene a *Alemania.*

Si quisiéramos atenernos al *status quo* alemán, aunque sólo fuera del único modo adecuado, es decir, de un modo negativo, el resultado seguiría siendo un *anacronismo.* La misma negación de nuestro presente político se halla ya cubierta de polvo en el desván de los trastos viejos de los pueblos modernos. Aunque neguemos las coletas empolvadas, seguiremos conservando las coletas sin empolvar. Aunque neguemos los estados de cosas existentes en la Alemania de 1843, apenas nos situaremos, según la cronología francesa, en 1789, y menos aún en el punto focal del tiempo presente.

Es el caso que la historia de Alemania se jacta de un movimiento en que ningún pueblo del firmamento histórico se le ha adelantado ni la seguirá. En efecto, los alemanes hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber tomado parte en sus revoluciones. Hemos pasado por una restauración, en primer lugar, porque otros pueblos se han atrevido a hacer una revolución y, en segundo lugar, porque otros pueblos han sufrido una contrarrevolución, la primera vez porque nuestros señores tuvieron miedo y la segunda porque no lo tuvieron. Nosotros, con nuestros pastores a la cabeza, sólo una vez nos encontramos en compañía de la libertad, a saber: el *día de su entierro.*

Una escuela que legitima la vileza de hoy con la vileza de ayer; una escuela que declara como un acto de rebeldía todo grito del siervo contra el knut, tan pronto como éste es un knut cargado de años, tradicional, histórico; una escuela a la que la historia sólo le muestre su *a posteriori,* como el Dios de Israel a su servidor Moisés, en una palabra,

la *Escuela histórica del Derecho,* habría sido inventada por la historia alemana si ya no fuese de por sí una invención de ella. Es Shylock, pero Shylock el criado, que por cada libra de carne cortada del corazón del pueblo jura y perjura por su escritura, por sus títulos históricos, por sus títulos cristiano-germánicos.

En cambio, ciertos bondadosos entusiastas, germanistas por la sangre y liberales por la reflexión, van a buscar nuestra historia de la libertad más allá de nuestra historia, en las selvas vírgenes teutónicas. Pero ¿en qué se distingue nuestra historia de la libertad de la historia de la libertad del jabalí, si sólo se halla en la selva? Además, es bien sabido que cuando más se interna uno en el bosque, más resuena la voz fuera de éste. Por tanto, ¡dejemos en paz a la selva virgen teutónica!

¡*Guerra* a los estados de cosas alemanes! Es cierto que se hallan *por debajo del nivel de la historia, por debajo de toda crítica,* pero siguen siendo, a pesar de ello, objeto de crítica, como el criminal, que no por hallarse por debajo del nivel de la humanidad, deja de ser objeto del *verdugo.* En lucha contra ellos, la crítica no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es el bisturí anatómico, sino un arma. Su objeto es el *enemigo,* al que no trata de refutar, sino de *destruir.* El espíritu de aquellos estados de cosas se halla ya refutado. De por sí, esos estados de cosas no son *dignos de ser recordados,* sino tan depreciables como las *existencias* proscritas. La crítica de por sí no necesita llegar a esclarecer ante sí misma este objeto, pues ya ha terminado con él. Esa crítica no se comporta como un *fin en sí,* sino simplemente como un *medio.* Su sentimiento esencial es el de la *indignación,* su tarea esencial la *denuncia.*

Se trata de describir una sorda presión mutua de todas las esferas sociales, unas sobre otras, de una destemplanza general y sin tacto, de una limitación que se reconoce tanto como se desconoce, encuadrada dentro del marco de un sistema de gobierno, que, viviendo de la conservación de todo lo lamentable, no es de por sí otra cosa que lo que hay de *lamentable en el gobierno.*

¡Lamentable espectáculo! La división llevada hasta el infinito de la sociedad en las más diversas razas, que se enfrentan las unas a las otras con pequeñas antipatías, malas intenciones y una brutal mediocridad y que, precisamente en razón a su mutua y recelosa posición mutua, son tratadas por sus *señores,* todas ellas sin excepción, aunque con distintas formalidades, como *existencias sujetas a sus concesiones.* ¡Y hasta esto, hasta el hecho de verse *dominadas, gobernadas* y *poseídas,* tiene que ser reconocido y confesado por ellas como una *concesión del cielo!* ¡Y, de otra parte, los señores mismos, cuya grandeza se halla en relación inversa a su número!

La crítica que se ocupa de este contenido es la crítica en la *refriega,* y en la refriega no se trata de saber si el enemigo es un enemigo noble y del mismo rango, un enemigo *interesante,* sino que se trata de *zurrarle.* Se trata de no conceder a los alemanes ni un solo instante de ilusión y de resignación. Hay que hacer la opresión real todavía más opresiva, añadiendo a aquélla la conciencia de la opresión, haciendo la infamia todavía más infamante, al pregonarla. Hay que pintar todas y cada una de las esferas de la sociedad alemana como la *partie honteuse* [2] de la sociedad alemana, obligar a estas relaciones anquilosadas a danzar, cantándoles su propia melodía. Hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo, para infundirle *ánimo.* Se satisface con ello una insoslayable necesidad del pueblo alemán, y las necesidades de los pueblos son en su propia persona los últimos fundamentos de su satisfacción.

Y esta lucha contra el *status quo* alemán no carece de interés tampoco para los pueblos *modernos,* pues el *status quo* alemán es la *coronación franca y sincera del antiguo régimen,* y el *antiguo régimen* la *debilidad oculta del Estado moderno.* La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y las reminiscencias de este pasado siguen pesando todavía sobre ellos y agobiándolos. Es instructivo para esos pueblos ver al *antiguo régimen,* que conoció en ellos su *tragedia,* ver cómo representa su *comedia* ahora, como el espectro alemán. Su historia fue *trágica* mientras era el poder preexistente del mundo y la libertad, en cambio, una ocurrencia personal; en una palabra, mientras creía y debía creer en su legitimidad. Mientras el *antiguo régimen,* como el orden del mundo existente luchaba con un mundo en estado solamente de gestación, tenía de su parte un error histórico-universal, pero no de carácter personal. Su catástrofe fué, por tanto, trágica.

Por el contrario, el régimen alemán actual, que es un anacronismo, una contradicción flagrante con todos los axiomas generalmente reconocidos, la nulidad del *antiguo régimen* puesta en evidencia ante el mundo entero, sólo se imagina creer en sí mismo y exige del mundo la misma creencia ilusoria. Si creyera en su propio *ser,* ¿acaso iba a esconderlo bajo la *apariencia* de un ser ajeno y buscar su salvación en la hipocresía y el sofisma? No, el moderno *antiguo régimen* no es ya más que el *comediante* de un orden universal cuyos *héroes reales* han muerto. La historia es concienzuda y pasa por muchas fases antes de enterrar a las viejas formas. La última fase de una forma histórico-universal es su *comedia.* Los dioses de Grecia, ya un día trágicamente heridos en el Prometeo encadenado de Esquilo, hubieron de morir todavía otra vez cómicamente en los coloquios de Luciano. ¿Por qué esta trayectoria histórica? Para que la humanidad pueda separarse *alegre-*

[2] Las vergüenzas. (N. del E.)

mente de su pasado. Este *alegre* destino histórico es el que nosotros reivindicamos para las potencias políticas de Alemania.

Sin embargo, tan pronto como la misma *moderna* realidad político-social se ve sometida a la crítica, es decir, tan pronto como la crítica se eleva al plano de los problemas verdaderamente humanos, es que se encuentra fuera del *status quo* alemán, pues de otro modo abordaría su objeto *por debajo* de su objeto. Un ejemplo. La relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general, y el mundo político es un problema fundamental de la época moderna. ¿Bajo qué forma comienza este problema a ocupar a los alemanes? Bajo la forma de los *aranceles protectores*, del *sistema prohibitivo*, de la *economía nacional*. El germanismo ha pasado de los hombres a la materia, y un buen día nuestros caballeros del algodón y nuestros héroes del hierro viéronse convertidos en patriotas. Así, pues, en Alemania se comienza por reconocer la soberanía del monopolio hacia el interior, confiriéndole la *soberanía hacia el exterior*. Es decir, que en Alemania se empieza por donde se comienza a terminar en Francia y en Inglaterra. El viejo estado podrido de cosas contra el que estos países se sublevan teóricamente y que sólo soportan como se soportan las cadenas, es saludado en Alemania como la primera luz del amanacer de un bello futuro, que apenas se atreve todavía a pasar de la *ladina* teoría a la más implacable práctica. Mientras en Francia e Inglaterra el problema se plntea así: *economía política* o *imperio de la sociedad sobre la riqueza*, en Alemania los términos del problema son otros: *economía nacional* o *imperio de la propiedad privada sobre la nacionalidad*. En Francia e Inglaterra se trata, por tanto, de abolir el monopolio, que ha llegado hasta sus últimas consecuencias; de lo que se trata, en Alemania, es de llevar hasta sus últimas consecuencias el monopolio. En el primer caso, se trata de la solución, en el segundo caso simplemente de la colisión. Ejemplo suficiente de la forma *alemana* que allí adoptan los problemas modernos, de cómo nuestra historia, a la manera del recluta torpe, no ha tenido hasta ahora más misión que practicar y repetir ejercicios ya trillados.

Por tanto, si *todo* el desarrollo de Alemania no se saliese de los marcos del desarrollo *político* alemán, un alemán sólo podría, a lo sumo, participar de los problemas del presente a la manera como puede participar en ellos un *ruso*. Pero, si el individuo suelto no se halla vinculado por las ataduras de la nación, aún menos liberada se ve la nación entera por la liberación de un individuo. Los escitas no avanzaron un solo paso hacia la cultura griega porque Grecia contase a un escita entre sus filósofos.

Por fortuna, los alemanes, no somos escitas.

Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, así nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra

poshistoria en el pensamiento, en la *filosofía.* Somos contemporáneos *filosóficos* del presente, sin ser sus contemporáneos *históricos.* La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania. Por tanto, si en vez de las *oeuvres incomplètes* [3] de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes* [4] de nuestra historia ideal, la *filosofía,* nuestra crítica figura en el centro de los problemas de los que el presente dice: *That is the question.*[5] Lo que en los pueblos progresivos es la ruptura *práctica* con las situaciones del Estado moderno, es en Alemania, donde esas situaciones ni siquiera existen, ante todo, la ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de dichas situaciones.

La *filosofía alemana del derecho y del Estado* es la única *historia alemana* que se halla *a la par* con el presente *oficial* moderno. Por eso el pueblo alemán no tiene más remedio que incluir también esta su historia hecha de sueños entre sus estados de cosas existentes y someter a crítica no sólo estos estados de cosas existentes, sino también, al mismo tiempo, su prolongación abstracta. El futuro de este pueblo no puede *limitarse* ni a la negación directa de sus condiciones estatales y jurídicas reales ni a la ejecución indirecta de las condiciones ideales de su Estado y de su derecho, ya que la negación directa de sus condiciones reales va envuelta ya en sus condiciones ideales y la ejecución indirecta de sus condiciones ideales casi la ha *sobrevivido* ya, a su vez, al contemplarlas en los pueblos vecinos. Tiene, pues, razón el partido político *práctico* alemán al reclamar la *negación de la filosofía.* En lo que no tiene razón no es en exigirlo, sino en detenerse en la mera exigencia, que ni pone ni puede poner por obra seriamente. Cree poner por obra aquella negación por el hecho de volver la espalda a la filosofía y mascullar acerca de ella, mirando para otro lado, unas cuantas frases banales y malhumoradas. La limitación de su horizonte visual no incluye también a la filosofía en el Estrecho de Bering de la realidad *alemana* ni llega a imaginársela quiméricamente, incluso, *entre* la práctica alemana y las teorías que la sirven. Se exige una trabazón con los *gérmenes reales de la vida,* pero se olvida que el germen real de la vida del pueblo alemán sólo ha brotado, hasta ahora, bajo su *bóveda craneana.* En una palabra, *no podréis superar la filosofía sin realizarla.*

Y la misma sinrazón, sólo que con factores *inversos,* cometió el partido político *teórico,* que arrancaba de la filosofía.

Este partido *sólo* veía en la lucha actual la *lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán,* sin pararse a pensar que la *anterior filosofía* pertenecía ella misma a este mundo y era su *complemento,* siquiera fuese su complemento ideal. Mostraba una actitud crítica ante la parte con-

[3] Obras incompletas. (N. del E.)
[4] Obras póstumas. (N. del E.)
[5] He ahí la cuestión. (N. del E.)

traria, pero adoptaba un comportamiento no crítico para consigo misma, ya que arrancaba de las *premisas* de la filosofía y, o bien se detenía en sus resultados adquiridos o bien presentaba como los postulados y resultados directos de la filosofía los postulados y resultados traídos de otra parte, a pesar de que éstos — suponiendo que fuesen legítimos — sólo pueden mantenerse en pie, por el contrario, mediante la *negación de la filosofía anterior,* de la filosofía como tal filosofía. Nos reservamos el tratar más a fondo de este partido. Su defecto fundamental podría resumirse así: *creía poder realizar la filosofía, sin superarla.*

La crítica de la *filosofía alemana del derecho y del estado,* que ha encontrado en *Hegel* su expresión última, la más consecuente y la más rica, es ambas cosas a la vez, tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que con él guarda relación como la resuelta negación de todo el *modo* anterior de la *conciencia política y jurídica alemana,* cuya expresión más noble, más universal, elevada a *ciencia,* es precisamente la misma *filosofía especulativa del derecho.* Si la filosofía especulativa del derecho, este *pensamiento* abstracto y superabundante del Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, aunque este más allá sólo se halle al otro lado del Rin, sólo podía darse en Alemania, a su vez y a la inversa la imagen *alemana,* conceptual, del Estado moderno, abstraída del *hombre real,* sólo era posible porque y en cuanto que el mismo Estado moderno se abstrae del *hombre real* o satisface al hombre *total* de un modo puramente imaginario. En política, los alemanes han *pensado* lo que otros pueblos han *hecho.* Alemania era su *conciencia teórica.* La abstracción y la arrogancia de su pensamiento corría siempre parejas con la limitación y la pequeñez de su realidad. Por tanto, si el *status quo* del *Estado alemán* expresa la *perfección del antiguo régimen,* la consumación de la pica clavada en la carne del Estado moderno, el *status quo* de la *conciencia del Estado alemán* expresa la *imperfección del moderno Estado,* la falta de solidez de su carne misma.

Ya en cuanto resuelto adversario del modo anterior de la conciencia política *alemana,* se orienta la crítica de la filosofía especulativa del derecho, no hacia sí misma, sino hacia *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica.*

Nos preguntamos: ¿puede llegar Alemania a una práctica *à la hauteur des principes,*[6] es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana* que habrá de ser el futuro inmediato de estos pueblos?

Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocarse por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material

[6] A la altura de los principios. (N. del E.)

tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem,* y argumenta y demuestra *ad hominem* cuando se hace radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, consiste en saber partir de la decidida superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de *echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, relaciones que no cabría pintar mejor que con aquella exclamación de un francés, al enterarse de que existía el proyecto de crear un impuesto sobre los perros: ¡Pobres perros! ¡Quieren trataros como si fuerais personas!

Incluso históricamente tiene la emancipación teórica un interés específicamente práctico para Alemania. El pasado *revolucionario* de Alemania es, en efecto, un pasado histórico: es la *Reforma.* Como entonces en el cerebro del *fraile,* la revolución comienza ahora en el cerebro del *filósofo.*

Lutero venció, efectivamente, a la servidumbre por la *devoción,* porque la sustituyó por la servidumbre en la *convicción.* Acabó con la fe en la autoridad, porque restauró la autoridad de la fe. Convirtió a los curas en seglares, porque convirtió a los seglares en curas. Liberó al hombre de la religiosidad externa, porque erigió la religiosidad en el hombre interior. Emancipó de las cadenas al cuerpo, porque cargó de cadenas el corazón.

Pero si el protestantismo no fue la verdadera solución, sí fue el verdadero planteamiento del problema. Ahora, ya no se trataba de la lucha del seglar con el *cura fuera de él,* sino de la lucha con su *propio cura interior,* con su *naturaleza curesca.* Y si la transformación protestante del seglar alemán en cura emancipó a los papas seglares, a los *príncipes,* con toda su clerecía, a los privilegiados y a los filisteos, la transformación filosófica de los alemanes curescos en hombres emancipará al *pueblo.* Pero, del mismo modo que la emancipación no se detuvo en los príncipes, tampoco la *secularización* de los bienes se detendrá en el *despojo de la iglesia,* llevada a cabo sobre todo por la hipócrita Prusia. La guerra de los campesinos, el hecho más radical de la historia alemana, se estrelló en su día contra la teología. Hoy, en que ha fracasado la teología misma, el hecho más servil de la historia alemana, nuestro *status quo,* se estrellará contra la filosofía. En vísperas de la Reforma, era la Alemania oficial el siervo más sumiso de Roma. En vísperas de su revolución, es el siervo sumiso de algo menos que Roma, de Prusia y Austria, de los hidalgüelos rurales y los filisteos.

Una dificultad fundamental parece, sin embargo, oponerse a una revolución alemana *radical*.

Las revoluciones necesitan, en efecto, de un elemento *pasivo*, de una base *material*. En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades. Ahora bien, ¿corresponderá al inmenso divorcio existente entre los postulados del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana el mismo divorcio existente entre la sociedad alemana y el Estado y consigo misma? ¿Serán las necesidades teóricas necesidades directamente prácticas? No basta con que el pensamiento acucie hacia su realización; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento.

Pero Alemania no ha escalado simultáneamente con los pueblos modernos las fases intermedias de la emancipación política. No ha llegado siquiera, prácticamente, a las fases que teóricamente ha superado. ¿Cómo podía, de un *salto mortal*, remontarse no sólo sobre sus propios límites, sino, al mismo tiempo, sobre los límites de los pueblos modernos, sobre límites que en la realidad debía sentir y a los que debía aspirar como a la emancipación de sus límites reales? Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyas premisas y cuyos lugares de nacimiento parecen cabalmente faltar.

Sin embargo, si Alemania sólo ha acompañado con la actividad abstracta al desarrollo de los pueblos modernos, sin llegar a tomar parte activa en las luchas reales de este desarrollo, no es menos cierto que, de otra parte, ha compartido los *sufrimientos* de este mismo desarrollo, sin participar de sus goces ni de su parcial satisfacción. A la actividad abstracta, de un lado, corresponde del otro el sufrimiento abstracto. Y, así, Alemania se encontrará una buena mañana al nivel de la decadencia europea antes de haber llegado a encontrarse nunca al nivel de la emancipación europea. Podríamos compararla a un *adorador de los ídolos* que agonizara, víctima de las dolencias del cristianismo.

Fijémonos ante todo en los *gobiernos alemanes*, y los veremos empujados por las condiciones de la época, por la situación de Alemania, por el punto de vista de la cultura alemana y, finalmente, por su propio certero instinto, a combinar los *defectos civilizados* del *mundo de los Estados modernos*, cuyas ventajas no poseemos, con los *defectos bárbaros* del *antiguo régimen*, de los que podemos jactarnos hasta la saciedad, de tal modo, que Alemania, si no en la cordura, por lo menos en la falta de ella, tiene que participar cada vez más de aquellas formaciones de Estados que quedan más allá de su *status quo*. ¿Acaso hay, por ejemplo, en el mundo un país que comparta tan simplistamente como la llamada Alemania constitucional todas las ilusiones del Estado constitucional sin compartir sus realidades? ¿O no tenía que ser necesariamente una ocurrencia del gobierno alemán el asociar los tormentos de

la censura a los tormentos de las leyes de septiembre en Francia, que presuponen la libertad de prensa? Así como en el panteón romano se reunían los *dioses* de todas las naciones, en el sacro imperio romano germánico se reúnen los *pecados* de todas las formas de estado. Y que este eclecticismo llegará a alcanzar una altura hasta hoy insospechada lo garantiza, en efecto, el *enfurruñamiento estético-político* de un monarca alemán que aspira a desempeñar, si no a través de la persona del pueblo, por lo menos en su *propia* persona, si no para el pueblo, por lo menos para *sí mismo,* todos los papeles de la monarquía, la feudal y la burocrática, la absoluta y la constitucional, la autocrática y la democrática. *Alemania, como la ausencia del presente político constituído en un mundo propio,* no podrá derribar las barreras específicamente alemanas, sin derribar la barrera general del presente político.

El sueño utópico, para Alemania, no es la revolución *radical,* no es la emancipación *humana general,* sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución *meramente* política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe *una parte de la sociedad burguesa* e instaure su dominación *general,* sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación.* Esta clase libera a toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halle en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura, o puede adquirirlas a su antojo.

Ninguna clase de la sociedad burguesa puede desempeñar este papel sin provocar un momento de entusiasmo en sí y en la masa, momento durante el cual confraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su *representante general* y en el que sus pretensiones y sus derechos son, en verdad, los derechos y las pretensiones de la sociedad misma, en el que esa clase es realmente la cabeza social y el corazón social. Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general. Y, para escalar esta posición emancipadora y poder, por tanto, explotar políticamente a todas las esferas de la sociedad en interés de la propia esfera, no bastan por sí solos la energía revolucionaria y el amor propio espiritual. Para que coincidan la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad burguesa, para que *una* clase valga por toda la sociedad, es necesario, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que una determinada clase resuma en sí la repulsa general, sea la incorporación del obstáculo general; es necesario, para ello, que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen notorio* de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de

esta esfera aparezca como la autoliberación general. Para que *un* estado sea *par excellence* el estado de liberación, es necesario que otro estado sea el estado de sujeción por antonomasia. La significación negativa general de la nobleza y la clerecía francesas condicionó la significación positiva general de la clase primeramente delimitadora y contrapuesta de la *burguesía.*

Pero, cualquiera de las clases especiales de Alemania carece de la consecuencia, el rigor, el arrojo, la intransigencia capaces de convertirla en el representante negativo de la sociedad. Y todas ellas carecen, asimismo, de esa grandeza de alma que pudiera identificar a una, aunque sólo fuese momentáneamente, con el alma del pueblo, de esa genialidad que infunde al poder material el entusiasmo del poder político, de esa intrepidez revolucionaria que arroja a la cara del enemigo las retadoras palabras: *¡No soy nada, y debiera serlo todo!* El fondo básico de la moral y la honradez alemanas, y no sólo de los individuos, sino también de las clases, es más bien ese *modesto egoísmo* que hace valer y permite que otros hagan valer contra ellos sus propias limitaciones. Por eso, la relación existente entre las diversas esferas de la sociedad alemana no es dramática, sino épica. Cada una de ellas comienza a sentirse y a hacer llegar a las otras sus pretensiones, no cuando se ve oprimida, sino cuando las circunstancias del momento, sin intervención suya, crean una base social sobre la que ella, a su vez, pueda ejercer presión. Hasta el mismo *amor propio moral de la clase media alemana* descansa sobre la conciencia de ser el representante general de la filistea mediocridad de todas las demás clases. No son, por tanto, solamente los reyes alemanes, que llegan al trono *mal à propos,*[7] sino que son todas las esferas de la sociedad burguesa, que sufren su derrota antes de haber festejado la victoria, que desarrollan sus propios límites antes de haber saltado por encima de los límites que a éstos se oponen, que hacen valer su pusilanimidad antes de que hayan podido hacer valer su arrogancia, de tal modo que hasta la oportunidad de llegar a desempeñar un gran papel desaparece antes de haber existido y que cada clase, tan pronto comienza a luchar con la clase que está por encima de ella, se ve enredada en la lucha con la que está debajo. De aquí que los príncipes se hallen en lucha contra la burguesía, los burócratas contra la nobleza y los burgueses contra todos ellos, mientras el proletario comienza a luchar contra el burgués. La clase media no se atreve siquiera, desde su punto de vista, a concebir el pensamiento de la emancipación, y ya el desarrollo de las condiciones sociales, lo mismo que el progreso de la teoría política, se encargan de revelar este mismo punto de vista como algo anticuado o, por lo menos, problemático.

[7] Inoportunamente. (N. del E.)

En Francia, basta con que alguien sea algo para que quiera serlo todo. En Alemania, nadie puede ser nada si no quiere verse en el caso de renunciar a todo. En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania, la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia, es la realidad de la liberación gradual, en Alemania su imposibilidad, la que tiene que engendrar la libertad total. En Francia, toda clase es un *idealista político* y se siente, ante todo, no como una clase especial, sino como representante de las necesidades sociales en general. Por eso, el papel de *enmancipador* pasa por turno, en movimiento dramático, a las distintas clases del pueblo francés, hasta que llega, por último, a la clase que no realiza ya la libertad social bajo el supuesto de ciertas condiciones que se hallan al margen del hombre y que, sin embargo, han sido creadas por la sociedad humana, sino que organiza más bien todas las condiciones de la existencia humana bajo el supuesto de la libertad social. Por el contrario, en Alemania, donde la vida práctica tiene tan poco de espiritual como la vida espiritual tiene de práctico, ninguna clase de la sociedad burguesa siente la necesidad ni la capacidad de la emancipación general hasta que se ve obligada a ello por su situación *inmediata,* por la necesidad *material,* por sus *mismas cadenas.*

¿Dónde reside, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana?

Respuesta: en la formación de una clase con *cadenas radicales,* de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa; de un estado que es la disolución de todos los estados; de una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún derecho *especial,* porque no se comete contra ella ningún *desafuero especial,* sino el *desafuero puro y simple;* que no puede apelar ya a un título *histórico,* sino simplemente al título *humano;* que no se halla en ninguna índole de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en una contraposición omnilateral con las premisas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la *pérdida total* del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre.* Esta disolución de la sociedad como una clase especial es el *proletariado.*

El proletariado sólo comienza a nacer, en Alemania, mediante el movimiento *industrial* que alborea, pues la que forma el proletariado no es la pobreza que *nace naturalmente,* sino la pobreza que *se produce artificialmente,* no la masa humana mecánicamente agobiada por el peso de la sociedad, sino la que brota de la *aguda disolución* de ésta, y pre-

ferentemente de la disolución de la clase media, aunque gradualmente, como de suyo se comprende, vayan incorporándose también a sus filas la pobreza natural y los siervos cristiano-germánicos de la gleba.

Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden universal anterior,* no hace más que pregonar el *secreto de su propia existencia,* ya que él *es* la disolución *de hecho* de este orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada,* no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la sociedad ha elevado a principio *suyo,* lo que ya se personifica en *él,* sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad. El proletario se halla asistido, entonces, con respecto al mundo que nace, de la misma razón que asiste al *rey alemán* con respecto al mundo existente, cuando llama al pueblo *su* pueblo, como al caballo *su* caballo. El rey, al declarar al pueblo su propiedad privada, se limita a expresar que el propietario privado es rey.

Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales,* el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales,* y tan pronto como el rayo del pensamiento muerda a fondo en este candoroso suelo popular, se llevará a cabo la emancipación de los *alemanes* como *hombres.*

Resumiendo y concluyendo:

La única liberación *prácticamente* posible de Alemania es la liberación desde el punto de vista *de la* teoría, que declara al hombre como la esencia suprema del hombre. En Alemania, la emancipación de la *Edad Media* sólo es posible como la emancipación, al mismo tiempo, de las *parciales* superaciones de la Edad Media. En Alemania, no puede abatirse *ningún* tipo de servidumbre sin abatir *todo* tipo de servidumbre. en general. La *meticulosa* Alemania no puede revolucionar sin revolucionar *desde el fundamento* mismo. La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre.* La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía,* su *corazón* el *proletariado.* La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede llegar a abolirse sin la realización de la filosofía.

Cuando se cumplan todas las condiciones interiores, el *canto del gallo galo* anunciará el *día de la resurrección de Alemania.*

CARLOS MARX

SOBRE LA CUESTION JUDIA

1. Bruno Bauer, Die Judenfrage. Braunschweig, 1843. — *2. Bruno Bauer, Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden.* Veintiún pliegos desde Suiza. Editados por Georg Herwegh. Zurich y Winterthur, 1843, págs. 56-71.

I

Bruno Bauer, La cuestión judía [*Die Judenfrage*]. Braunschweig, 1843.

Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación *cívica,* a la emancipación política.

Bruno Bauer les contesta: En Alemania, nadie está políticamente emancipado. Nosotros mismos carecemos de libertad. ¿Cómo vamos a liberaros a vosotros? Vosotros, judíos, sois unos *egoístas* cuando exigís una emancipación especial para vosotros, como judíos. Como alemanes, debierais laborar por la emancipación política de Alemania y, como hombres, por la emancipación humana, y no sentir el tipo especial de vuestra opresión y de vuestra ignominia como una excepción a la regla, sino, por el contrario, como la confirmación de ésta.

¿O lo que exigen los judíos es, acaso que se les equipare a los *súbditos cristianos?* Entonces, reconocen la legitimidad del *Estado cristiano,* reconocen el régimen del sojuzgamiento general. ¿Por qué les desagrada su yugo especial, si les agrada el yugo general? ¿Por qué ha de interesarse el alemán por la liberación del judío, si el judío no se interesa por la liberación del alemán?

El Estado *cristiano* sólo conoce *privilegios.* El judío posee, en él, el privilegio de ser judío. Tiene, como judío, derechos de que carecen los cristianos. ¿Por qué aspira a derechos que no tiene y que los cristianos disfrutan?

Cuando el judío pretende que se le emancipe del Estado cristiano, exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio *religioso.* ¿Acaso él, el judío, abandona el *suyo?* ¿Tiene, entonces, derecho a exigir de otros que abdiquen de su religión?

El Estado cristiano no puede, con arreglo a *su esencia,* emancipar a los judíos; pero, además, añade Bauer, el judío no puede, con arreglo a su esencia, ser emancipado. Mientras el Estado siga siendo cristiano

y el judío judío, ambos serán igualmente incapaces de otorgar la emancipación, el uno, y de recibirla, el otro.

El Estado cristiano sólo puede comportarse con respecto al judío a la manera del Estado cristiano, es decir, a la manera del privilegio, consintiendo que se segregue al judío de entre los demás súbditos, pero haciendo que sienta la presión de las otras esferas mantenidas aparte, y que la sienta con tanta mayor fuerza cuanto mayor sea el antagonismo *religioso* del judío frente a la religión dominante. Pero tampoco el judío, por su parte, puede comportarse con respeto al Estado más que a la manera judía, es decir, como un extraño al Estado, oponiendo a la nacionalidad real su nacionalidad quimérica y a la ley real su ley ilusoria, creyéndose con derecho a mantenerse al margen de la humanidad, a no participar, por principio, del movimiento histórico, a aferrarse a la esperanza en un futuro que nada tiene que ver con el futuro general del hombre, considerándose como miembro del pueblo judío y reputando al pueblo judío por el pueblo elegido.

¿A título de qué aspiráis, pues, los judíos a la emancipación? ¿En virtud de vuestra religión? Esta es la enemiga mortal de la religión del Estado. ¿Como ciudadanos? En Alemania no se conoce la ciudadanía. ¿Como hombres? No sois tales hombres, como no lo son tampoco aquellos a quienes apeláis.

Bauer plantea en términos nuevos el problema de la emancipación de los judíos, después de ofrecernos una crítica de los planteamientos y soluciones anteriores del problema. ¿Cuál es, se pregunta, la *naturaleza* del judío a quien se trata de emancipar y la del Estado que ha de emanciparlo? Y contesta con una crítica de la religión judaica, analiza la antítesis *religiosa* entre el judaísmo y el cristianismo y esclarece la esencia del Estado cristiano, todo ello con audacia, agudeza, espíritu y profundidad y con un estilo tan preciso como jugoso y enérgico.

¿Cómo, pues, resuelve Bauer la cuestión judía? ¿Cuál es el resultado? El formular un problema es resolverlo. La crítica de la cuestión judía es la respuesta a esta cuestión. Y el resultado, resumido, el siguiente:

Antes de poder emancipar a otros, tenemos que empezar por emanciparnos a nosotros mismos.

La forma más rígida de la antítesis entre el judío y el cristiano es la antítesis *religiosa*. ¿Cómo se resuelve una antítesis? Haciéndola imposible. ¿Y cómo se hace imposible una antítesis *religiosa? Aboliendo la religión.* Tan pronto como el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son más que *diferentes fases de desarrollo del espíritu humano,* diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la *historia,* y el *hombre* la serpiente que muda en ellas de piel, no se enfrentarán ya en un plano religioso, sino solamente en un plano crítico, *cien-*

tífico, en un plano humano. La *ciencia* será, entonces, su unidad. Y las antítesis en el plano de la ciencia se encarga de resolverlas la ciencia misma.

El judío *alemán* se enfrenta, en efecto, con la carencia de emancipación política en general y con la acusada cristianidad del Estado. Para Bauer, la cuestión judía tiene, sin embargo, un alcance general, independiente de las condiciones alemanas específicas. Se trata del problema de las relaciones de la religión con el Estado, de la *contradicción entre las ataduras religiosas y la emancipación política.* La emancipación de la religión es planteada como condición, tanto para el judío que quiere emanciparse políticamente como para el Estado que ha de emancipar y que debe, al mismo tiempo, ser emancipado.

"Bien, se dice, y lo dice el mismo judío, el judío debe ser emancipado, pero no como judío, no por ser judío, no porque profese un principio general humano de moral tan excelente; el *judío* pasará más bien, como tal, a segundo plano detrás del *ciudadano,* y será *ciudadano,* a pesar de ser judío y de permanecer judío; es decir, será y permanecerá *judío,* a pesar de ser *ciudadano* y de vivir dentro de relaciones generales humanas: su ser judío y limitado seguirá triunfando siempre y a la postre sobre sus deberes humanos y políticos. Se mantendrá en pie el *prejuicio,* a pesar de dominar sobre él los principios *generales.* Pero, si queda en pie, dominará, por el contrario, a todo lo demás." "Sólo de un modo sofístico, en apariencia, podría el judío seguir siendo judío en la vida del Estado; la mera apariencia sería, por tanto, si quisiera seguir siendo judío, lo esencial y lo que triunfaría; es decir, su *vida en el Estado* sería una mera apariencia o una excepción momentánea frente a la esencia y la regla." ("Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden", "Veintiún pliegos", pág. 57.)

Veamos, de otra parte, cómo plantea Bauer la función del Estado:

"Francia, dice, nos ha ofrecido recientemente (debates sostenidos en la Cámara de Diputados el 26 de diciembre de 1840), con relación a la cuestión judía — como, constantemente, en todas las demás cuestiones *políticas* [desde la revolución de Julio] — el espectáculo de una vida libre, pero revocando su libertad en la ley, es decir, declarándola una simple apariencia y, de otra parte, refutando sus leyes libres con los hechos." ("Judenfrage", pág. 64.)

"En Francia, la libertad general no es todavía ley, la *cuestión judía* aun *no* ha sido resuelta *tampoco,* porque la libertad legal — la norma de que todos los ciudadanos son iguales — se ve coartada en la realidad, todavía dominada y escindida por los privilegios religiosos, y esta falta de libertad de la vida repercute sobre la ley y obliga a ésta a sancionar la división de los ciudadanos de por sí libres en oprimidos y opresores." (Pág. 65.)

¿Cuándo, entonces, se resolvería para Francia la cuestión judía? "El judío, por ejemplo, dejaría de ser necesariamente judío si su ley no le impidiera cumplir con sus deberes para con el Estado y sus conciudadanos, ir por ejemplo en sábado a la Cámara de Diputados y tomar parte en las deliberaciones públicas. Habría que abolir todo *privilegio religioso* en general, incluyendo por tanto el monopolio de una iglesia privilegiada, y cuando uno o varios o *incluso la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos,* el cumplimiento de estos deberes debería dejarse *a su propio arbitrio como asunto puramente privado."* (Pág. 65.) "Cuando ya no haya religiones privilegiadas, la religión habrá dejado de existir. Quitadle a la religión su fuerza excluyente, y ya no habrá religión." (Pág. 66.) "Del mismo modo que el señor Martin du Nord considera la propuesta encaminada a suprimir la mención del domingo en la ley como una propuesta dirigida a declarar que el cristianismo ha dejado de existir, con el mismo derecho (derecho perfectamente fundado) la declaración de que la ley sabática no tiene ya fuerza de obligar para el judío equivaldría a proclamar la abolición del judaísmo." (Pág. 71.)

Bauer exige, pues, de una parte, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre en general abandone la religión, para ser emancipado como *ciudadano.* Y, de otra parte, considera, consecuentemente, la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general. El Estado que presupone la religión no es todavía un verdadero Estado, un Estado real. "Cierto es que la creencia religiosa ofrece al Estado garantías. Pero ¿a qué Estado? *¿A qué tipo de Estado?"* (Pág. 97.)

En este punto, se pone de manifiesto la formulación *unilateral* de la cuestión judía.

No basta, ni mucho menos, con detenerse a investigar quién ha de emancipar y quién debe ser emancipado. La crítica tiene que preguntarse, además, otra cosa, a saber: *de qué clase de emancipación* se trata; qué condiciones van implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula. La crítica de la *emancipación política* misma era, en rigor, la crítica final de la cuestión judía y su verdadera disolución en el *"problema general de la época".*

Bauer incurre en contradicciones, por no elevar el problema a esta altura. Pone condiciones que no tienen su fundamento en la esencia de la emancipación *política* misma. *Formula* preguntas que su problema no contiene y resuelve problemas que dejan su pregunta sin contestar. Cuando Bauer dice, refiriéndose a los adversarios de la emancipación de los judíos: "Su error consistía solamente en partir del supuesto del Estado cristiano como el único verdadero y en no someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo" (pág. 3), encontramos que el error de Bauer reside en que somete a crítica *solamente el* "Estado

cristiano" y no el "Estado en general", en que no investiga *la relación entre la emancipación política y la emancipación humana,* lo que le lleva a poner condiciones que sólo pueden explicarse por la confusión exenta de espíritu crítico de la emancipación política con la emancipación humana general. Y si Bauer pregunta a los judíos: ¿tenéis, desde vuestro punto de vista, derecho a aspirar a la *emancipación política,* nosotros preguntamos, a la inversa: ¿tiene el punto de vista de la emancipación *política* derecho a exigir del judío la abolición del judaísmo y del hombre en general la abolición de la religión?

La cuestión judía presenta una fisonomía diferente, según el Estado en que el judío vive. En Alemania, donde no existe un Estado político, un Estado como tal Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica.* El judío se halla en contraposición *religiosa* con el Estado que profesa como su fundamento el cristianismo. Este Estado es un teólogo *ex professo.* La crítica es, aquí, crítica de la teología, una crítica de doble filo, crítica de la teología cristiana y crítica de la teología judía. Pero aquí, seguimos moviéndonos dentro de los marcos de la teología, por mucho que creamos movernos *críticamente* dentro de ellos.

En Francia, en el Estado *constitucional,* la cuestión judía es el problema del constitucionalismo, el problema de la *emancipación política a medias.* Al conservarse aquí la *apariencia* de una religión de Estado, aunque sea bajo una fórmula fútil y contradictoria consigo misma, la fórmula de una *religión de la mayoría,* la actitud de los judíos ante el Estado conserva la *apariencia* de una contraposición religiosa, teológica.

Sólo en los Estados libres de Norteamérica — o, por lo menos, en parte de ellos — pierde la cuestión judía su significación *teológica,* para convertirse en una verdadera cuestión *secular.* Solamente allí donde existe el Estado político plenamente desarrollado puede manifestarse en su peculiaridad, en su pureza, el problema de la actitud del judío, y en general del hombre religioso, ante el Estado político. La crítica de esta actitud deja de ser una crítica *teológica* tan pronto como el Estado deja de comportarse de un modo *teológico* hacia la religión, tan pronto se comporta hacia la religión como Estado, es decir, *políticamente.* Y en este punto, allí donde la cuestión deja de ser *teológica,* deja la crítica de Bauer de ser crítica. *"Il n'existe aux États-Unis ni religion de l'État, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'État est étranger à tous les cultes."* [1] *("Marie ou l'esclavage aux États-Unis", etc., par G. de Beaumont, Paris, 1835, pág. 214.)* Más aún, existen algunos Estados norteamericanos en los que

[1] En los Estados Unidos no existe religión del Estado, ni religión declarada como la de la mayoría, ni preeminencia de un culto sobre otro. El Estado es ajeno a todos los cultos. (N. del E.)

"la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politìques" [2] (1. c., página 225). Sin embargo, *"on ne croit pas aux États-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme"* [3] (1. c., pág. 224). Norteamérica es, sin embargo, el país de la religiosidad, como unánimemente nos aseguran Beaumont, Tocqueville y el inglés Hamilton. Los Estados norteamericanos nos sirven, a pesar de esto, solamente de ejemplo. El problema está en saber cómo se comporta la emancipación política *acabada* ante la religión. Si hasta en un país de emancipación política acabada nos encontramos, no sólo con la *existencia* de la religión, sino con su existencia *lozana* y *vital,* tenemos en ello la prueba de que la existencia de la religión no contradice a la perfección del Estado. Pero, como la existencia de la religión es la existencia de un defecto, no podemos seguir buscando la fuente de este defecto solamente en la *esencia* del Estado mismo. La religión no constituye ya, para nosotros, el *fundamento,* sino simplemente el *fenómeno* de la limitación secular. Nos explicamos, por tanto, las ataduras religiosas de los ciudadanos libres por sus ataduras seculares. No afirmamos que deban acabar con su limitación religiosa, para poder destruir sus barreras seculares. Afirmamos que acaban con su limitación religiosa tan pronto como destruyen sus barreras temporales. No convertimos los problemas seculares en problemas teológicos. Después que la historia se ha visto disuelta durante bastantes siglos en la superstición, disolvemos la superstición en la historia. El problema de las relaciones de la emancipación *política con la religión* se convierte, para nosotros, en el problema de las *relaciones de la emancipación política con la emancipación humana.* Criticamos la debilidad religiosa del Estado político, al criticar al Estado político, *prescindiendo* de las debilidades religiosas, en su estructura, *secular.* Humanizamos la contradicción del Estado con una *determinada religión,* por ejemplo con el *judaísmo,* viendo en ella la contradicción del Estado con *determinados* elementos *seculares,* humanizamos la contradicción del Estado con la *religión general* viendo en ella la contradicción del Estado con sus *premisas* en general.

La emancipación *política* del judío, del cristiano y del hombre *religioso* en general es la *emancipación del Estado* del judaísmo, del cristianismo, y en general de la *religión.* Bajo su forma, a la manera que es peculiar a su esencia, como *Estado,* el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión de Estado,* es decir, cuando el Estado como tal Estado no profesa ninguna religión, cuando el Estado

[2] La Constitución no impone las creencias religiosas ni la práctica de un culto como condición de los privilegios políticos. (N. del E.)

[3] En los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre honesto. (N. del E.)

se profesa más bien como tal Estado. La emancipación *política* de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación *humana*.

El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere *realmente* de él, en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea *un hombre libre*. Y el propio Bauer reconoce tácitamente esto cuando establece la siguiente condición de la emancipación política: "Todo privilegio religioso en general, incluyendo por tanto el monopolio de una iglesia privilegiada, debería abolirse, y si algunos o varios o incluso la *gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, el cumplimiento de estos deberes debería dejarse a su propio arbitrio como *asunto puramente privado*." Por tanto, el *Estado* puede haberse emancipado de la religión incluso aun cuando la *gran mayoría* siga siendo religiosa. Y la gran mayoría no dejará de ser religiosa por el hecho de que su religiosidad sea algo puramente *privado*.

Pero la actitud del Estado ante la religión, refiriéndonos al decir esto *al Estado libre*, sólo es la actitud ante la religión de los *hombres* que forman el Estado. De donde se sigue que el hombre se libera *por medio del Estado*, se libera *políticamente*, de una barrera, al ponerse en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta barrera de un modo *abstracto* y *limitado*, de un modo parcial. Se sigue, además, de aquí, que el hombre, al liberarse *políticamente*, se libera dando un *rodeo*, a través de un *medio*, siquiera sea un *medio necesario*. Y se sigue, finalmente, que el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, a través de un medio. La religión es, cabalmente, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. A través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*, así también el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad, toda su *no-servidumbre humana*.

La elevación *política* del hombre por encima de la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política, en general. El Estado como Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara la propiedad privada como *abolida* de un modo político cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho de sufragio activo y pasivo, como se ha hecho ya en muchos Estados norteamericanos. *Hamilton* interpreta con toda exactitud este hecho,

desde el punto de vista político, cuando dice: *"La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y la riqueza del dinero."* ¿Acaso no se suprime idealmente la propiedad privada, cuando el desposeído se convierte en legislador de los que poseen? El *censo de fortuna* es la última forma *política* de reconocimiento de la propiedad privada.

Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada, no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento,* de *estado social,* de *cultura* y de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias *no políticas,* al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a *su* modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial.* Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho,* el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos. Por eso *Hegel determina* con toda exactitud la actitud del *Estado político* ante la religión, cuando dice: "Para que el Estado cobre existencia como la *realidad moral* del espíritu que *se sabe* a sí misma, es necesario que *se distinga* de la forma de la autoridad y de la fe; y esta distinción sólo se manifiesta en la medida en que el lado eclesiástico llega a *separarse* en sí mismo; *sólo* así, por *sobre* las iglesias *especiales,* adquiere y lleva a la existencia el Estado la *generalidad* del pensamiento, el principio de su forma" (Hegel, "Rechtsphilosophie", 1ª edición, pág. 346). En efecto, sólo así, por *encima* de los elementos *especiales,* se constituye el Estado como generalidad.

El Estado político acabado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por *oposición* a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil,* pero como cualidades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad,* en la *vida,* una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política,* en la que se considera como *ser colectivo,* y la vida en la *sociedad civil,* en la que actúa como *particular;* considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta con respecto a la sociedad civil de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se halla con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión la limitación del

mundo profano, es decir, reconociéndola también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real, es una manifestación *carente de verdad.* Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal.

El conflicto entre el hombre, como fiel de una religión *especial,* y su ciudadanía, y los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce al divorcio *secular* entre el Estado *político* y la *sociedad civil.* Para el hombre como *bourgeois,* " la vida dentro del Estado es sólo apariencia o una excepción momentánea de la esencia y de la regla". Cierto que el *bourgeois,* como el judío, sólo se mantiene sofísticamente dentro de la vida del Estado, del mismo modo que el *citoyen* sólo sofísticamente sigue siendo judío o *bourgeois;* pero esta sofística no es personal. Es la *sofística del Estado político* mismo. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano.* La contradicción entre el hombre religioso y el hombre político es la misma contradicción que existe entre el *bourgeois* y el *citoyen,* entre el miembro de la sociedad burguesa y su *piel de león política.*

Bauer deja en pie esta pugna secular a que se reduce, en fin de cuentas, la cuestión judía, la relación entre el Estado político y sus premisas, ya sean éstas elementos materiales, como la propiedad privada, etc., o elementos espirituales, como la cultura y la religión, la pugna entre el interés *general* y el *interés privado,* el divorcio entre el *Estado político* y la *sociedad burguesa;* deja en pie estas antítesis seculares, limitándose a polemizar contra su expresión *religiosa.* "Precisamente su fundamento, la necesidad que asegura a la *sociedad burguesa* su existencia y *garantiza su necesidad,* expone su existencia a constantes peligros, nutre en ella un elemento inseguro y provoca aquella mezcla, sujeta a canstantes cambios, de pobreza y riqueza, de penuria y prosperidad, provocan el cambio en general." (Pág. 8.)

Confróntese todo el capítulo titulado "La sociedad civil" (páginas 8-9), escrito con arreglo a los lineamientos generales de la Filosofía del Derecho de Hegel. La sociedad civil, en su contraposición al Estado político, se reconoce como necesaria porque el Estado político se reconoce como necesario.

No cabe duda de que la emancipación *política* representa un gran progreso, y aunque no sea la forma última de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana *dentro* del

orden del mundo actual. Y claro está que aquí nos referimos a la emancipación real, a la emancipación práctica.

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión, al desterrarla del derecho público al derecho privado. La religión ya no es el espíritu del *Estado,* donde el hombre — aunque sea de un modo limitado, bajo una forma especial y en una esfera especial — se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; se ha convertido, ahora, en el espíritu de la *sociedad burguesa,* de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes.*[4] No es ya la esencia de la *comunidad,* sino la esencia de la *diferencia.* Se ha convertido en expresión de la *separación* del hombre de su *comunidad,* de sí mismo y de los otros hombres, lo que *originariamente* era. No es más que la confesión abstracta de la especial inversión, del *capricho privado,* de la arbitrariedad. La dispersión infinita de la religión en Norteamérica, por ejemplo, le da ya *al exterior* la forma de una incumbencia individual. La religión se ha visto derrocada para descender al número de los intereses privados y ha sido desterrada de la comunidad como tal comunidad. Pero no nos engañemos acerca de las limitaciones de la emancipación política. La escisión del hombre en el *hombre público* y el *hombre privado,* la *dislocación* de la religión con respecto al Estado, para desplazarla a la sociedad burguesa, no constituye una fase, sino la *coronación* de la emancipación política, la cual, por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad *real* del hombre.

La *desintegración* del hombre en el judío y en el ciudadano, en el protestante y en el ciudadano, en el hombre religioso y en el ciudadano, esta desintegración, no es una mentira *contra* la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la *emancipación política misma,* es el modo *político* de emancipación de la religión. Es cierto que, en las épocas en que el Estado político brota violentamente, como Estado político, del seno de la sociedad burguesa, en que la autoliberación humana aspira a llevarse a cabo bajo la forma de autoliberación política, el Estado puede y debe avanzar hasta la *abolición de la religión,* hasta su destrucción, pero sólo como avanza hasta la abolición de la propiedad privada, hasta las tasas máximas, hasta la confiscación, hasta el impuesto progresivo, como avanza hasta la abolición de la vida, hasta la *guillotina.* En los momentos de su amor propio especial, la vida política trata de aplastar a lo que es su premisa, la sociedad burguesa, y sus elementos, y a constituírse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones *violentas* con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como *permanente,* y el drama político termina, por tanto, no menos necesariamente, con la restauración de la

[4] Guerra de todos contra todos. (N. del E.)

religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, del mismo modo que la guerra termina con la paz.

No es, en efecto, el llamado Estado *cristiano,* que profesa el cristianismo como su fundamento, como religión de Estado y adopta, por tanto, una actitud excluyente ante otras religiones, el Estado cristiano acabado, sino más bien el Estado *ateo,* el Estado *democrático,* el Estado que relega a la religión entre los demás elementos de la sociedad burguesa. Al Estado que es todavía teólogo, que mantiene todavía de un modo oficial la profesión de fe del cristianismo, que aún no se atreve a proclamarse *como Estado,* no logra todavía expresar en forma *secular, humana,* en su *realidad* como Estado, el fundamento humano cuya expresión superabundante es el cristianismo. El llamado Estado cristiano sólo es, sencillamente, el *no-Estado* porque no es posible realizar en creaciones verdaderamente humanas el cristianismo como religión, sino sólo el *fondo humano* de la religión cristiana.

El llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero en modo alguno la realización estatal del cristianismo. El Estado que sigue profesando el cristianismo en forma de religión no lo profesa en forma de Estado, pues se comporta todavía religiosamente ante la religión; es decir, no es la *ejecución real* del fundamento humano de la religión, porque apela todavía a la *irrealidad,* a la forma *imaginaria* de este meollo humano. El llamado Estado cristiano es el Estado *imperfecto,* y la religión cristiana le sirve de *complemento* y para *santificar* su imperfección. La religión se convierte para él, por tanto y necesariamente, en un *medio,* y ese Estado es el Estado de la *hipocresía.* Hay una gran diferencia entre que el Estado *acabado* cuente la religión entre sus *premisas* por razón de la deficiencia que va implícita en la *esencia* general del Estado o que el Estado *imperfecto* declare la religión como su *fundamento* por razón de la deficiencia que su *existencia especial* lleva consigo, como Estado defectuoso. En el segundo caso, la religión se convierte en *política imperfecta.* En el primer caso, se acusa en la religión la imperfección misma de la *política acabada.* El llamado Estado cristiano necesita de la religión cristiana para perfeccionarse *como Estado.* El Estado democrático, el Estado real, no necesita de la religión para su perfeccionamiento político. Puede, por el contrario, prescindir de la religión, ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo secular. El llamado Estado cristiano, en cambio, se comporta políticamente hacia la religión y religiosamente hacia la política. Y, al degradar a mera apariencia las formas de Estado, degrada igualmente la religión a mera apariencia.

Para aclarar esta antítesis, examinemos la construcción baueriana del Estado cristiano, construcción nacida de la contemplación del Estado cristiano-germánico.

"Ultimamente — dice Bauer — suelen invocarse para demostrar la *imposibilidad* o la *inexistencia* de un Estado cristiano aquellas sentencias de los Evangelios que el Estado [actual] *no sólo no* acata, sino que *no puede tampoco acatar, si no quiere disolverse totalmente*" [como Estado]. "Pero la cosa no se resuelve tan fácilmente. ¿Qué postulan, en efecto, esas sentencias evangélicas? La negación sobrenatural de sí mismo, la sumisión a la autoridad de la revelación, la repulsa del Estado, la abolición de las relaciones seculares. Pues bien, todo esto es lo que postula y lleva a cabo el Estado cristiano. Este Estado se ha asimilado el *espíritu del Evangelio,* y si no lo predica con las mismas palabras con que el Evangelio se expresa es, sencillamente, porque manifiesta este espíritu bajo formas estatales, es decir, bajo formas que, aunque estén tomadas de la naturaleza del Estado y de este mundo, quedan reducidas a una mera apariencia, en el renacimiento religioso que se ven obligadas a experimentar. Este Estado es la repulsa del Estado, que se lleva a cabo bajo las formas estatales." (Pág. 55.)

Y, a continuación, Bauer desarrolla el criterio de que el pueblo del Estado cristiano no es más que un no-pueblo, carente ya de voluntad propia, cuya verdadera existencia reside en el caudillo al que se halla sometido, el cual, sin embargo, por su origen y naturaleza, le es ajeno, es decir, ha sido instituído por Dios y se ha puesto al frente de él sin intervención suya, del mismo modo que las leyes de este pueblo no son obra de él, sino revelaciones positivas, que su jefe necesita de mediadores privilegiados para entenderse con el verdadero pueblo, con la masa, y que esta misma masa se escinde en multitud de círculos especiales formados y determinados por el azar, que se distinguen entre sí por sus intereses, pasiones especiales y prejuicios y que reciben como privilegio la autorización de deslindarse los unos de los otros, etc. (pág. 56).

Pero el mismo Bauer dice lo siguiente: "La política, cuando no quiere ser más que religión, no puede ser política, lo mismo que no podemos considerar como asunto doméstico el acto de lavar las cacerolas, si se lo considera como un rito religioso." (Pág. 108.) Pues bien, en el Estado cristiano-germánico la religión es "asunto doméstico", lo mismo que los "asuntos domésticos" son religión. En el Estado cristiano-germánico, el poder de la religión es la religión del poder.

Separar el "espíritu del Evangelio" de la "letra del Evangelio" es un acto *irreligioso*. El Estado que hace que el Evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no a los ojos de los hombres, a los ojos de su propia religión. Al Estado que profesa el cristianismo como su norma suprema, que profesa la *Biblia* como su *Carta,* se le deben oponer las *palabras* de la Sagrada Escritura, que es sagrada, como Escritura, hasta en la letra. Este Estado, lo mismo que la *basura humana* sobre que descansa, cae en

una dolorosa contradicción, insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa, cuando se le remite a aquellas sentencias del Evangelio que "no sólo no acata, sino que *no puede tampoco acatar, si no quiere disolverse totalmente*". ¿Y por qué no quiere disolverse totalmente? El mismo no puede contestarse ni contestar a otros a esta pregunta. Ante su *propia conciencia,* el Estado cristiano oficial es un *deber ser,* cuya realización resulta inasequible, que sólo acierta a comprobar la *realidad* de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto de duda, un objeto inseguro, problemático. Por eso la crítica está en su pleno derecho al obligar a reconocer lo torcido de su conciencia al Estado que apela a la Biblia, ya que ni él mismo sabe si es una *figuración* o una *realidad,* desde el momento en que la infamia de sus fines *seculares,* a las que la religión sirve solamente de tapadera, se hallan en insoluble contradicción con la honorabilidad de su conciencia *religiosa,* que ve en la religión la finalidad del mundo. Este Estado sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *alguacil* de la iglesia católica. Frente a ella, frente a una iglesia que considera al poder secular como su brazo armado, el Estado es impotente, impotente el poder *secular* que afirma ser el imperio del espíritu religioso.

En el llamado Estado cristiano rige, ciertamente, la *enajenación,* pero no el *hombre.* El único hombre que aquí significa algo, el *rey,* es un ser específicamente distinto de los demás hombres, y es, además, un ser de por sí religioso, que se halla en relación directa con el cielo, con Dios. Los vínculos que aquí imperan siguen siendo vínculos basados en la *fe.* Por tanto, el espíritu religioso no se ha secularizado todavía realmente.

Pero el espíritu religioso no puede tampoco llegar a secularizarse *realmente,* pues ¿qué es ese espíritu sino la forma *no secular* de un grado de desarrollo del espíritu humano? El espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse en la medida en que el grado de desarrollo del espíritu humano, del que es expresión religiosa, se destaca y se constituye en su forma *secular.* El fundamento de este Estado no es el cristianismo, sino el *fundamento humano* del cristianismo. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular, de sus miembros, porque es la forma del *grado humano de desarrollo* que en él se lleva a cabo.

Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política; son religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su real individualidad, como hacia su verdadera vida; religiosos, en cuanto que la religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y del alejamiento del hombre con respecto al hombre.

La democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser *soberano,* como ser supremo, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como anda y se yergue, el hombre tal y como se halla corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de relaciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico *real.* La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño, distinto del hombre real, es, en la democracia, realidad sensible, presente, máxima secular.

La misma conciencia religiosa y teológica considérase en la democracia acabada tanto más religiosa, tanto más teológica, cuanto más carece, aparentemente, de significación política, de fines terrenales, cuanto más es, aparentemente, incumbencia del espíritu retraído del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y la fantasía, cuanto más es una real vida en el más allá. El cristianismo cobra aquí la expresión *práctica* de su significación religiosa-universal, en cuanto que las más dispares concepciones del mundo se agrupan unas junto a otras en la forma del cristianismo, y más todavía por el hecho de que no se les plantea a otros ni siquiera la exigencia del cristianismo, sino solamente la de la religión en general, de cualquier religión (cfr. la citada obra de Beaumont). La conciencia religiosa se recrea en la riqueza de la antítesis religiosa y de la diversidad religiosa.

Hemos puesto, pues, de manifiesto cómo la emancipación política con respecto a la religión deja en pie la religión, aunque no una religión privilegiada. La contradicción en que el fiel de una religión especial se halla con su ciudadanía no es más que *una parte* de la general *contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa.* La coronación del Estado cristiano es el Estado que, profesando ser un Estado, se abstrae de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado con respecto a la religión no es la emancipación del hombre real con respecto a ella.

Por eso nosotros no decimos a los judíos, con Bauer: no podéis emanciparos políticamente si no os emancipáis radicalmente del judaísmo. Les decimos, más bien: porque podéis emanciparos políticamente sin llegar a desentenderos radical y absolutamente del judaísmo, es por lo que la misma *emancipación política* no es la emancipación *humana.* Cuando vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, la solución a medias y la contradicción no radica en vosotros, sino en la *esencia* y en la *categoría* de la emancipación política. Y, al veros apresados en esta categoría, le comu-

nicáis un apresamiento general. Así como el Estado *evangeliza* cuando, a pesar de ser ya Estado, se comporta cristianamente hacia los judíos, así también el judío *politifica* cuando, a pesar de ser ya judío, adquiere derechos de ciudadanía dentro del Estado.

Pero, si el hombre, aunque judío, puede emanciparse políticamente, adquirir derechos de ciudadanía dentro del Estado, ¿puede reclamar y obtener los llamados *derechos humanos?* Bauer *niega* esto. "El problema está en saber si el judío como tal, es decir, el judío que confiesa por sí mismo verse obligado por su verdadera esencia a vivir eternamente aislado de otros, es capaz de obtener y conceder a otros los *derechos generales del hombre.*"

"La idea de los derechos humanos no fue descubierta para el mundo cristiano sino hasta el siglo pasado. No es una idea innata al hombre, sino que éste la conquista en lucha contra las tradiciones históricas en las que el hombre había sido educado antes. Los derechos humanos no son, pues, un don de la naturaleza, un regalo de la historia anterior, sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, que la historia, hasta ahora, venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación. Son el resultado de la cultura, y sólo puede poseerlos quien haya sabido adquirirlos y merecerlos."

"Ahora bien, ¿puede realmente el judío llegar a poseer estos derechos? Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, debe unirle a los demás hombres y disociarlo de los que son judíos. Y, a través de esta disociación, declara que la esencia especial que hace de él un judío es su verdadera esencia suprema, ante la que tiene que pasar a segundo plano la esencia humana.

"Y del mismo modo, no puede el cristiano, como tal cristiano, conceder ninguna clase de derechos humanos." (Págs. 19-20.)

Según Bauer, el hombre tiene que sacrificar el *"privilegio de la fe"*, si quiere poder obtener los derechos generales del hombre. Detengámonos un momento a examinar los llamados derechos humanos, y en verdad, los derechos humanos bajo su forma auténtica, bajo la forma que les dieron sus descubridores, los norteamericanos y franceses. En parte, estos derechos humanos son derechos *políticos,* derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres. Su contenido es la *participación* en la *comunidad,* y concretamente, en la comunidad *política,* en el *Estado.* Estos derechos humanos entran en la categoría de la *libertad política,* en la categoría de los *derechos cívicos,* que no presuponen, ni mucho menos, como hemos visto, la abolición absoluta y positiva de la religión, ni tampoco, por tanto, por ejemplo, del judaísmo. Queda por considerar la otra parte de los derechos humanos,

los *droits de l'homme,*[5] en cuanto se distinguen de los *droits du citoyen.*[6]

Figura entre ellos la libertad de conciencia, el derecho de practicar cualquier culto. El *privilegio de la fe* es expresamente reconocido, ya sea como un *derecho humano,* ya como consecuencia de un derecho humano, de la libertad.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen,[7] 1791, art. 10: "Nul ne droit être inquieté pour ses opinions même religieuses." [8] Y en el título I de la Constitución de 1791 se garantiza como derecho humano: "La liberté à tout homme d'exercer le *culte religieux* auquel il est attaché." [9]

La *Déclaration des droits de l'homme* etc., 1795, incluye entre los derechos humanos, art. 7: "Le libre exercice des cultes." [10] Más aún, en lo que atañe al derecho de hacer públicos sus pensamientos y opiniones, se dice, incluso: "La nécessité d'énoncer ces *droits* suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme." [11] Consúltese, en relación con esto, la Constitución de 1795, título XIV, art. 354.

Constitution de Pennsylvanie, art. 9, § 3: "Tous les hommes ont reçu de la nature le *droit* imprescriptible d'adorer le Tout Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalment être en train de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme." [12]

Constitution de New-Hampshire, arts. 5 y 6: "Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre sont les *droits* de conscience." [13] (Beaumont, 1.c., págs. 213, 214.)

Y tan ajena es al concepto de los derechos humanos la incompatibilidad con la religión, que, lejos de ello, se incluye expresamente entre

[5] Derechos del hombre. (N. del E.)

[6] Derechos del cuidadano. (N. del E.)

[7] Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. (N. del E.)

[8] No debe perseguirse a nadie por sus opiniones, incluso las religiosas. (N. del E.)

[9] A todos la libertad de practicar el *culto religioso* a que se halle adscrito. (N. del E.)

[10] El libre ejercicio de los cultos. (N. del E.)

[11] La necesidad de enunciar estos *derechos* presupone o la presencia o el recuerdo reciente del despotismo. (N. del E.)

[12] *Constitución de Pensilvania,* art. 9, § 3: Todos los hombres han recibido de la naturaleza el *derecho* imprescriptible de adorar al Todopoderoso con arreglo a las inspiraciones de su conciencia, y nadie puede, legalmente, ser obligado a practicar, instituir o sostener en contra de su voluntad ningún culto o ministerio religioso. Ninguna autoridad humana puede, en ningún caso, intervenir en materias de conciencia ni fiscalizar las potencias del alma. (N. del E.)

[13] *Constitución de New-Hampshire,* arts. 5 y 6: Entre los derechos naturales, algunos son inalienables por naturaleza, ya que no pueden ser sustituídos por otros. Y entre ellos figuran los *derechos* de conciencia. (N. del E.)

los derechos humanos el *derecho a ser religioso,* a serlo del modo que se crea mejor y a practicar el culto de su especial religión. El *privilegio de la fe* es un *derecho humano general.*

Los *droits de l'homme,* los derechos humanos, se distinguen como *tales* de los *droits du citoyen,* de los derechos cívicos. ¿Cuál es el *homme* a quien aquí se distingue del *citoyen?* Sencillamente, el *miembro de la sociedad burguesa.* ¿Y por qué se llama al miembro de la sociedad burguesa "hombre", el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de *derechos humanos?* ¿Cómo explicar este hecho? Por las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia de la emancipación política.

Registremos, ante todo, el hecho de que los llamados *derechos humanos,* los *droits de l'homme,* a diferencia de los *droits du citoyen,* no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa,* es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad. La más radical de las Constituciones, la Constitución de 1793, puede proclamar:

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen

Art. 2. Ces droits, etc. (Les droits naturels et imprescriptibles), sont: *l'égalité,* la *liberté,* la *sûreté,* la *propriété.*[14]

¿En qué consiste la *liberté?*

Art. 6. "La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui",[15] o, según la Declaración de los Derechos del Hombre de 1791: "La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui."[16]

La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro. El límite dentro del cual puede moverse todo hombre *inocuamente* para el otro lo determina la ley, como la empalizada marca el límite o la divisoria entre dos tierras. Se trata de la libertad del hombre como una mónada aislada, replegada sobre sí misma. ¿Por qué, entonces, es el judío, según Bauer, incapaz de obtener los derechos humanos? "Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, debe unirle a los demás hombres y disociarlo de los que no son judíos." Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la sepa-

[14] Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescriptibles) son: la *igualdad,* la *libertad,* la *seguridad* y la *propiedad.* (N. del E.)

[15] La libertad es el poder propio del hombre de hacer todo lo que no lesione los derechos de otro. (N. del E.)

[16] La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro. (N. del E.)

ración del hombre con respecto al hombre. Es el *derecho* a esta disociación, el derecho del individuo *delimitado,* limitado a sí mismo.

La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada.*

¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada?

Art. 16 (Contitution de 1793): "Le droit de *propriété* est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie."[17]

El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (à son gré), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la *realización,* sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad. Y proclama por encima de todo el derecho humano "de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie".

Quedan todavía por examinar los otros derechos humanos, la *égalité* y la *sûreté.*

La égalité, considerada aquí en su sentido no político, no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* más arriba descrita, a saber: que todo hombre se considere por igual como una mónada atenida a sí misma. La Constitución de 1795 define del siguiente modo el concepto de esta igualdad, conforme a su significación:

Art. 3 (Constitution de 1795): "L'égalité consiste en ce que la loi est la même por tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse." [18]

¿Y la sûreté?

Art. 8 (Constitution de 1795): "La sûreté consiste dans la protection accordé par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés." [19]

La *seguridad* es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la *policía,* según el cual toda la sociedad existe solamente para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En este sentido, llama Hegel a la sociedad burguesa "el Estado de necesidad y de entendimiento".

[17] El derecho de *propiedad* es el derecho de todo ciudadano de gozar y disponer *a su antojo* de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria. (N. del E.)

[18] La igualdad consiste en que la aplicación de la misma ley a todos, tanto cuando protege como cuando castiga. (N. del E.)

[19] La seguridad consiste en la protección conferida por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades. (N. del E.)

El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa se sobreponga a su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, el *aseguramiento* de ese egoísmo.

Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Ya es algo misterioso el que un pueblo que comienza precisamente a liberarse, que comienza a derribar todas las barreras entre los distintos miembros que lo componen y a crearse una conciencia política, que este pueblo proclame solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, disociado de sus semejantes y de la comunidad (Déclaration de 1791); y más aún, que repita esta misma proclamación en un momento en que sólo la más heroica abnegación puede salvar a la nación y viene, por tanto, imperiosamente exigida, en un momento en que se pone a la orden del día el sacrificio de todos los intereses en aras de la sociedad burguesa y en que el egoísmo debe ser castigado como un crimen (Déclaration des droits de l'homme, etc., de 1795). Pero este hecho resulta todavía más misterioso cuando vemos que los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la *comunidad política,* al papel de simple medio para la conservación de estos llamados derechos humanos; que, por tanto, se declara al *citoyen* servidor del *homme* egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como un ser parcial; que, por último, no se considera como *verdadero* y *auténtico* hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués.

"Le *but* de toute *association politique* est la *conservation* des droits naturels et imprescriptibles de l'homme." [20] (Déclaration des droits, etc., de 1791, art. 2). "Le *gouvernement* est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles." [21] (Déclaration, etc., de 1793, art. 1.) Por tanto, incluso en los momentos de su entusiasmo juvenil, exaltado por la fuerza de las circunstancias, la vida política se declara como un simple *medio* cuyo fin es la vida

[20] El *fin* de toda *asociación política* es la *conservación* de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. (N. del E.)

[21] El *gobierno* ha sido instituído para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales e imprescriptibles. (N. del E.)

de la sociedad burguesa. Cierto que su práctica revolucionaria se halla en flagrante contradicción con su teoría. Así, por ejemplo, proclamándose la seguridad como un derecho humano, se pone públicamente a la orden del día la violación del secreto de la correspondencia. Se garantiza la "liberté *indéfinie* de la presse" [22] (Constitution de 1795, art. 122), como una consecuencia del derecho humano, de la libertad individual, pero ello no es óbice para que se anule totalmente la libertad de prensa, pues "la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté politique" [23] (Robespierre jeune, "Histoire parlamentaire de la Révolution française", par Buchez et Roux, t. 28, pág. 159); es decir, que el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida *política,* mientras que, con arreglo a la teoría, la vida política sólo es la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre individual, debiendo, por tanto, abandonarse tan pronto como contradice a su *fin,* a estos derechos humanos. Pero la práctica es sólo la excepción, y la teoría la regla. Ahora bien, si nos empeñáramos en considerar la misma práctica revolucionaria como el planteamiento certero de la relación, quedaría por resolver el misterio de por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación, presentando al fin como medio y al medio como fin. Ilusión óptica de su conciencia que no dejaría de ser un misterio, aunque fuese un misterio psicológico, teórico.

El misterio se resuelve de un modo sencillo.

La emancipación política es, al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad, sobre la que descansa el Estado que se ha enajenado al pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad civil. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la caracteriza. El *feudalismo.* La vieja sociedad civil tenía *directamente* un carácter *político,* es decir, los elementos de la vida burguesa, como por ejemplo la posesión, o la familia, o el tipo y el modo del trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación. Determinaban, bajo esta forma, las relaciones entre el individuo y el *conjunto del Estado,* es decir, sus relaciones políticas o, lo que es lo mismo, sus relaciones de separación y exclusión de las otras partes integrantes de la sociedad. En efecto, aquella organización de la vida del pueblo no elevaba la posesión o el trabajo al plano de elementos sociales, sino que, por el contrario, llevaba a término su *separación* del conjunto del Estado y los constituía en sociedades *especiales* dentro de la sociedad. No obstante, las funciones y condiciones de vida de

[22] Libertad *indefinida* de la prensa. (N. del E.)

[23] La libertad de prensa no debe permitirse cuando compromete a la libertad política. (N. del E.)

la sociedad civil seguían siendo políticas, aunque políticas en el sentido del feudalismo; es decir, excluían al individuo del conjunto del Estado, y convertían la relación *especial* de su corporación con el conjunto del Estado en su propia relación general con la vida del pueblo, del mismo modo que convertían sus determinadas actividad y situación burguesas en su actividad y situación generales. Y, como consecuencia de esta organización, se revela necesariamente la unidad del Estado en cuanto la conciencia, la voluntad y la actividad de la unidad del Estado, y el poder general del Estado también como incumbencia *especial* de un señor disociado del pueblo, y de sus servidores.

La revolución política, que derrocó este poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y que constituyó el Estado político como incumbencia *general,* es decir, como Estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y su comunidad. La revolución política *suprimió,* con ello, el *carácter político de la sociedad civil.* Rompió la sociedad civil en sus partes integrantes más simples, de una parte los *individuos* y de otra parte los *elementos materiales y espirituales,* que forman el contenido, de vida, la situación civil de estos individuos. Soltó de sus ataduras el espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones de la sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó, como la esfera de la comunidad, de la incumbencia general del pueblo, en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos *especiales* de la vida civil. La *determinada* actividad de vida y la situación de vida determinada descendieron hasta una significación puramente individual. Dejaron de representar la relación general entre el individuo y el conjunto del Estado. Lejos de ello, la incumbencia pública como tal se convirtió ahora en incumbencia general de todo individuo, y la función política en su función general.

Sin embargo, la coronación del idealismo del Estado era, al mismo tiempo, la coronación del materialismo de la sociedad civil. Al sacudirse el yugo político se sacudieron, al mismo tiempo, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *apariencia* de un contenido general.

La sociedad feudal se hallaba disuelta en su fundamento, en el *hombre.* Pero en el hombre tal y como realmente era su fundamento, en el hombre *egoísta.* Este *hombre,* el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado *político.* Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos.

La libertad del egoísta y el reconocimiento de esta libertad son más bien el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales, que forman su contenido de vida.

Por tanto, el hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo la libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad. Obtuvo la libertad de la propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo la libertad industrial.

La *constitución del Estado* político y la disolución de la sociedad burguesa en los *individuos* independientes — cuya relación es el *derecho,* mientras que la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el *privilegio* — se lleva a cabo *en uno y el mismo acto.* Ahora bien, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad civil, el hombre *no político,* aparece necesariamente como el hombre *natural.* Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels,* pues la *actividad consciente de sí misma* se concentra en el *acto político.* El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo,* simplemente *encontrado,* de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por tanto, objeto *natural.* La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la *base de su existencia,* como hacia una *premisa* que ya no es posible seguir razonando y, por tanto, como ante su *base natural.* Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme* a diferencia del *citoyen,* por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral.* El hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo *egoísta;* el *verdadero* hombre, sólo bajo la forma del *citoyen abstracto.*

Rousseau describe, pues, certeramente la abstracción del hombre político, cuando dice:

"Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer* pour ainsi dire la *nature humaine,* de *transformer* chaque individu, qui par lui-meme est un tout parfait et solitaire, en *partie* d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une *existence partielle* et *morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à *l'homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autri." [24] ("Contrat social" lib. II, Londres, 1782, pág. 67.)

[24] Quien ose acometer la empresa de instituir un pueblo debe sentirse capaz de *cambiar,* por decirlo así, la *naturaleza humana,* de *transformar* a cada individuo, que es

Toda emancipación es la *reducción* del mundo humano, de las relaciones, al *hombre mismo*.

La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente*, y, de otra parte, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral.

Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus "forces propres" [25] como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*; sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.

II

Capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres [*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*]

Por Bruno Bauer. (Veintiún pliegos, págs. 56-71.)

Bajo esta forma trata Bauer la actitud de *la religión judía y la cristiana*, como su actitud ante la crítica. Su actitud ante la crítica es su comportamiento hacia "la capacidad para ser libres".

De donde se desprende: "El cristiano sólo necesita remontarse sobre una fase, a saber, su religión, para superar la religión en general", es decir, para llegar a ser libre; "el judío, por el contrario, tiene que romper, no sólo con su esencia judaica, sino también con el desarrollo, con el acabamiento de su religión, con un desarrollo que permanece extraño a él". (Pág. 71.)

Como vemos, Bauer convierte aquí el problema de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas de alcanzar la bienaventuranza, si el judío o el cristiano, se repite ahora bajo una forma más esclarecida: ¿cuál de los dos es *más capaz de llegar a emanciparse?* La pregunta ya no es, ciertamente: ¿hace el judaísmo o el cristianismo libre al hombre?,

por sí mismo un todo perfecto y solitario, en *parte* de un todo mayor del que este individuo reciba, hasta cierto punto, su vida y su ser, de sustituir la existencia física e independiente por una *existencia parcial* y *moral*. Debe despojar al *hombre de sus fuerzas propias*, para entregarle otras que le sean extrañas y de las que sólo pueda hacer uso con la ayuda de otros. (N. del E.)

[25] Fuerzas propias. (N. del E.)

sino más bien la contraria: ¿qué es lo que hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

"Si quieren llegar a ser libres, los judíos no deben abrazar el cristianismo, sino la disolución del cristianismo y de la religión en general, es decir, la ilustración, la crítica y su resultado, la libre humanidad." (Pág. 70.)

Sigue tratándose, para el judío, de una *profesión de fe,* que no es ya, ahora, la del cristianismo, sino la de la disolución del cristianismo.

Bauer pide a los judíos que rompan con la esencia de la religión cristiana, exigencia que, como él mismo dice, no brota del desarrollo de la esencia judía.

Después que Bauer, al final de la "Cuestión judía", había concebido el judaísmo simplemente como la tosca crítica religiosa del cristianismo, concediéndole, por tanto, "solamente" una significación religiosa, era de prever que también la emancipación de los judíos se convertiría, para él, en un acto filosófico, teológico.

Bauer concibe la esencia abstracta *ideal* del judío, su *religión,* como *toda* su esencia. De aquí que concluya, con razón: "El judío no aporta nada a la humanidad cuando desprecia de por sí su ley limitada", cuando supera todo su judaísmo (pág. 65).

La actitud de los judíos y los cristianos es, por tanto, la siguiente: el único interés del cristiano en la emancipación del judío es un interés general humano, un interés *teórico.* El judaísmo es un hecho injurioso para la mirada religiosa del cristiano. Tan pronto como su mirada deja de ser religiosa, deja de ser injurioso este hecho. La emancipación del judío no es, de por sí, una tarea para el cristiano.

Por el contrario, el judío, para liberarse, no sólo tiene que llevar a cabo su propia tarea, sino además y al mismo tiempo la tarea del cristiano, la Crítica de los Sinópticos y la Vida de Jesús, etc.

"Ellos mismos deben abrir los ojos: su destino está en sus propias manos; pero la historia no deja que nadie se burle de ella." (Pág. 71.)

Nosotros intentamos romper la formulación teológica del problema. El problema de la capacidad del judío para emanciparse se convierte, para nosotros, en el problema de cuál es el elemento *social* específico que hay que vencer para superar el judaísmo. La capacidad de emancipación del judío actual es la actitud del judaísmo ante la emancipación del mundo de hoy. Actitud que se desprende necesariamente de la posición especial que ocupa el judaísmo en el mundo esclavizado de nuestros días.

Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no en el *judío sabático,* como hace Bauer, sino en el *judío cotidiano.*

No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real.

¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica,* el *interés egoísta.*

¿Cuál es el culto secular practicado por el judío? La *usura.* ¿Cuál su dios secular? El *dinero.*

Pues bien, la emancipación de la *usura* y del *dinero,* es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época.

Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de ésta, haría imposible el judío. Su conciencia religiosa se despejaría como un vapor turbio que flotara en la atmósfera real de la sociedad. Y, de otra parte, cuando el judío reconoce como nula esta su esencia práctica y labora por su anulación, labora, al amparo de su desarrollo anterior, por la *emancipación humana pura y simple* y se manifiesta en contra de la expresión *práctica suprema* de la autoenajenación humana.

Nosotros reconocemos, pues, en el judaísmo un elemento *antisocial presente* de carácter general, que el desarrollo histórico en que los judíos colaboran celosamente en este aspecto malo se ha encargado de exaltar hasta su apogeo actual, llegado al cual tiene que llegar a disolverse necesariamente.

La *emancipación de los judíos* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad del *judaísmo.*

El judío se ha emancipado ya, a la manera judía. "El judío que en Viena, por ejemplo, sólo es tolerado, determina con su poder monetario la suerte de todo el imperio." Un judío que tal vez carece de derechos en el más pequeño de los Estados alemanes, decide de la suerte de Europa.

"Mientras que las corporaciones y los gremios cierran sus puertas al judío o no se inclinan todavía lo suficiente a él, la intrepidez de la industria se ríe de la tozudez de las instituciones medievales." (B. Bauer, "Judenfrage", pág. 114.)

No es éste un hecho aislado. El judío se ha emancipado a la manera judaica, no sólo al apropiarse del poder del dinero, sino por cuanto que *el dinero* se ha convertido, a través de él y sin él, en una potencia universal, y el espíritu práctico de los judíos en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos.

El devoto habitante de Nueva Inglaterra, políticamente libre, informa por ejemplo el coronel Hamilton, "es una especie de *Laocoonte,* que no hace ni el menor esfuerzo para librarse de las serpientes que lo atenazan. Su ídolo es *Mammón,* al que no adora solamente con sus labios, sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su espíritu. La tierra no es, a sus ojos, más que una inmensa bolsa, y estas gentes están convencidas de que no tienen, en este mundo, otra misión que el llegar

a ser más ricas que sus vecinos. La usura se ha apoderado de todos sus pensamientos, y su única diversión es ver cómo cambian los objetos sobre los que se ejerce. Cuando viajan, llevan a la espalda de un lado para otro, por decirlo así, su tienda o su escritorio y sólo hablan de intereses y beneficios. Y cuando apartan la mirada por un momento de sus negocios, lo hacen para olfatear los de otros".

Más aún, el señorío práctico del judaísmo sobre el mundo cristiano ha alcanzado en Norteamérica la expresión inequívoca y normal de que la *predicación del evangelio* mismo, de que la enseñanza de la doctrina cristiana, se ha convertido en un artículo comercial, y el mercader quebrado que comerciaba con el evangelio se dedica a sus negocitos, como el evangelista enriquecido: *"Tel que vous voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à sa disposition, il a laissé la chaire pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle."* [26] (Beaumont, l. c., págs. 185, 186.)

Según Bauer, constituye un estado mentiroso el hecho de que, en teoría, se le nieguen al judío los derechos políticos, mientras que, en la práctica, posee un inmenso poder y ejerce una influencia política *al por mayor,* aunque le sea menoscabada *al detall* ("Judenfrage", pág. 114).

La contradicción existente entre el poder político práctico del judío y sus derechos políticos, es la contradicción entre la política y el poder del dinero, en general. Mientras que la primera predomina idealmente sobre la segunda, en la práctica se convierte en sierva suya.

El judaísmo se ha mantenido *al lado* del cristianismo, no sólo como la crítica religiosa de éste, no sólo como la duda incorporada en el origen religioso del cristianismo, sino también porque el espíritu práctico judío, porque el judaísmo, se ha mantenido en la misma sociedad cristiana y ha cobrado en ella, incluso, su máximo desarrollo. El judío, que aparece en la sociedad burguesa como un miembro especial, no es sino la manifestación específica del judaísmo de la sociedad burguesa.

El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia, sino por medio de la historia.

La sociedad burguesa engendra constantemente al judío en su propia entraña.

¿Cuál era, de por sí, el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo.

El monoteísmo del judío es, por tanto, en realidad, el politeísmo

[26] Ese que veis a la cabeza de una respetable corporación empezó siendo comerciante; como su comercio quebró, se hizo sacerdote; este otro comenzó por el sacerdocio, pero en cuanto dispuso de cierta cantidad de dinero, dejó el púlpito por los negocios. A los ojos de muchos, el ministerio religioso es una verdadera carrera industrial. (N. del E.)

de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte incluso el retrete en objeto de la ley divina. La *necesidad práctica, el egoísmo,* es el principio de la *sociedad burguesa* y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa alumbra totalmente de su seno el Estado político. El Dios de la *necesidad práctica y del egoísmo* es el *dinero.*

El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro Dios. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituído en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él.

El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal. La letra de cambio es el Dios real del judío. Su Dios es solamente la letra de cambio ilusoria.

La concepción que se tiene de la naturaleza bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza, que en la religión judía existe, ciertamente, pero sólo en la imaginación.

En este sentido, declara Thomas Münzer que es intolerable "que se haya convertido en propiedad a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en el aire y a las plantas en la tierra, pues también la criatura debe ser libre".

Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio de la teoría, del arte, de la historia y del hombre como fin en sí, es el punto de vista *consciente real,* la virtud del hombre de dinero. Los mismos nexos de la especie, las relaciones entre hombre y mujer, etc., se convierten en objeto de comercio. La mujer es negociada.

La *quimérica* nacionalidad del judío es la nacionalidad del mercader, del hombre de dinero en general.

La ley insondable y carente de fundamento del judío no es sino la caricatura religiosa de la moralidad y el derecho en general, carentes de fundamento e insondables, de los ritos puramente *formales* de que se rodea el mundo del egoísmo.

También aquí vemos que la suprema actitud del hombre es la actitud *legal,* la actitud ante leyes que no rigen para él porque sean las leyes de su propia voluntad y de su propia esencia, sino porque *imperan* y porque su infracción es *vengada.*

El jesuítismo judaico, ese mismo jesuítismo que Bauer pone de relieve en el Talmud, es la actitud del mundo del egoísmo ante las leyes

que lo dominan y cuya astuta elusión constituye el arte fundamental de este mundo.

Más aún, el movimiento de este mundo dentro de sus leyes es, necesariamente, la abolición constante de la ley.

El *judaísmo* no pudo seguirse desarrollando como *religión,* no pudo seguirse desarrollando teóricamente, porque la concepción del mundo de la necesidad práctica es, por su naturaleza, limitada y se reduce a unos cuantos rasgos.

La religión de la necesidad práctica no podía, por su propia esencia, encontrar su coronación en la teoría, sino solamente en la *práctica,* precisamente porque la práctica es su verdad.

El judaísmo no podía crear un mundo nuevo; sólo podía atraer las nuevas creaciones y las nuevas relaciones del mundo a la órbita de su industriosidad, porque la necesidad práctica, cuya inteligencia es el egoísmo, se comporta pasivamente y no se amplía a voluntad, sino que se *encuentra* ampliada con el sucesivo desarrollo de los estados de cosas sociales.

El judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo *cristiano.* Sólo bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente *externas* para el hombre *todas* las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad civil llegar a separarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantar estos vínculos genéricos por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan los unos a los otros atomística, hostilmente.

El cristianismo ha brotado del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, por tanto, el cristiano práctico, y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío.

El cristianismo sólo en apariencia había llegado a superar el judaísmo real. Era demasiado *noble,* demasiado espiritualista, para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas más que elevándolas al reino de las nubes.

El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo la aplicación práctica vulgar del cristianismo, pero esta aplicación sólo podía llegar a ser general una vez que el cristianismo, como la religión ya terminada, llevase a términos *teóricamente* la autoenajenación del hombre de sí mismo y de la naturaleza.

Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su imperio general y *enajenar* al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada, convertirlos en cosas venales, en objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y la usura.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, del dinero.

El egoísmo cristiano de la bienaventuranza se trueca necesariamente, en su práctica ya acabada, en el egoísmo corpóreo del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en la utilidad propia. Nosotros no explicamos la tenacidad del judío partiendo de su religión, sino más bien arrancando del fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo.

Por realizarse y haberse realizado de un modo general en la sociedad burguesa la esencia real del judío, es por lo que la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa,* que no es, cabalmente, sino la concepción ideal de la necesidad práctica. No es, por tanto, en el Pentateuco o en el Talmud, sino en la sociedad actual, donde encontramos la esencia del judío de hoy, no como un ser abstracto, sino como un ser altamente empírico, no sólo como la limitación del judío, sino como la limitación judaica de la sociedad.

Tan pronto logre la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con la usura y con sus premisas, será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre.

La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo.*

CARLOS MARX

[CRITICA DE LA DIALECTICA Y LA FILOSOFIA HEGELIANAS EN GENERAL]

Los dos trabajos siguientes son el prólogo y el último capítulo de los manuscritos económico-filosóficos redactados en 1844; se les conoce también bajo el título de "En torno a la crítica de la Economía política, con un capítulo final sobre la filosofía hegeliana." En el manuscrito aparecen tachados por Marx, con trazos verticales, algunos pasajes; son los que figuran aquí entre paréntesis angulares (<>).

Los textos están tomados de la edición de Karl Marx-Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe,* Sección primera, tomo III, Berlín, 1932, páginas 33-35 y 150-172.

PROLOGO

En los "Deutsch-Französische Jahrbücher" había anunciado ya la crítica de la ciencia del derecho y del Estado, bajo la forma de una crítica de la filosofía del derecho de *Hegel*. Al preparar este trabajo para darlo a la imprenta, se vio que era absolutamente inoportuno mezclar la crítica dirigida solamente contra la especulación con la crítica de las diversas materias, ya que ello entorpecía la argumentación y hacía más difícil la comprensión. Además, la riqueza y la diversidad de los temas que había que tratar sólo habría permitido condensarlos en *un* trabajo de un modo completamente aforístico, exposición aforística que, a su vez, habría sugerido la *apariencia* de una arbitraria sistematización. Haré seguir, por tanto, en diversos folletos por separado, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc., para intentar, por último, ofrecer en un trabajo también especial la cohesión del conjunto, la relación entre las diversas partes y, finalmente, la crítica de la elaboración especulativa de aquellos materiales. Esto explica por qué, en el presente estudio, sólo se tocan las conexiones de la Economía política con el Estado, el derecho, la moral, la vida civil, etc., exactamente en la medida en que la misma Economía política toca *ex professo* estos temas.

No necesito asegurar al lector familiarizado con la Economía política que mis resultados han sido obtenidos mediante un análisis totalmente empírico, basado en un concienzudo estudio crítico de la Economía.

<En cambio, el ignaro reseñador, que trata de ocultar su total ignorancia y pobreza de pensamientos lanzando a la cara del crítico positivo la frase de *"fraseología utópica"* o frases como "la crítica perfectamente pura, perfectamente resuelta, perfectamente crítica", la "sociedad no meramente jurídica, sino social, perfectamente social", la "compacta masa masiva"; este reseñador tendrá que aportarnos todavía la primera prueba de que, aparte de sus asuntos teológicos de familia, tiene también algo que decir acerca de las cuestiones *temporales*.>

Huelga decir que, aparte de los socialistas franceses e ingleses, he utilizado también trabajos de los socialistas alemanes. Sin embargo, los jugosos y *originales* trabajos de los alemanes, en el campo de esta ciencia, se reducen — aparte de los escritos de Weitling — a los ensayos de Hess en los "Einundzwanzig Bogen" y a los *"Esbozos para una crítica de la Economía política"* publicados por *Engels en los "Deutsch-Französische Jahrbücher"*, donde yo he insinuado también, de un modo muy general, los rudimentos del presente trabajo.

<Aparte de estos autores que se han ocupado críticamente de la Economía política, la crítica positiva en general, incluyendo también, por tanto, la crítica positiva alemana de la Economía política, debe su verdadera fundamentación a los descubrimientos de *Feuerbach,* cuya *"Filosofía del futuro"* y cuyas "Tesis para la reforma de la filosofía", publicadas en las "Anekdotis" — sin perjuicio de utilizarlas mucho por debajo de cuerda —, parecen haber suscitado, entre la envidia mezquina de los unos y la verdadera cólera de los otros, un complot en toda regla para *silenciarlas.*>

Ha sido *Feuerbach* el iniciador de la crítica *positiva* humanista y naturalista. Sin meter ruido, pero de un modo tanto más seguro, más profundo y más extenso, han ejercido su influencia los escritos de Feuerbach, los únicos desde la "Fenomenología" y la "Lógica" de Hegel en que se contiene una verdadera revolución teórica.

He considerado absolutamente necesario, en contraposición a los *teólogos críticos* de nuestro tiempo, el capítulo final del presente estudio, el ajuste de cuentas con la *dialéctica hegeliana,* teniendo en cuenta que esta clase de trabajo no se ha realizado aún; lo que constituye una necesaria *falta de profundidad,* puesto que incluso el teólogo *crítico* sigue siendo teólogo y, por tanto, o bien debe partir de determinadas premisas de la filosofía como de una autoridad, o bien, si en el proceso de la crítica y a la vista de ajenos descubrimientos le surgen dudas en cuanto a las premisas filosóficas, las abandona cobarde e injustificadamente, *prescinde* de ellas y sólo manifiesta que es su cautivo y que siente rabia de su cautividad, de un modo más bien negativo, inconsciente y sofístico.

<Lo manifiesta sólo de un modo negativo e inconsciente, en parte repitiendo constantemente la aseveración de la *pureza* de su propia crítica y, en parte, para alejar la mirada del observador y su propia mirada del *necesario* ajuste de cuentas de la *crítica* con su cuna — la *dialéctica* hegeliana y la filosofía alemana en general — de esta necesaria elevación de la moderna crítica por encima de su propia limitación y carácter elemental, trata más bien de suscitar la apariencia de que la crítica sólo se enfrenta con una forma limitada de la crítica al margen de ella — con la del siglo XVIII, supongamos — y con la limitación de la *masa.* Finalmente, en cuanto que el teólogo crítico, cuando se hacen descubrimientos sobre la esencia de sus propias premisas filosóficas — como las de *Feuerbach* —, aparente en parte haberlas hecho *él mismo,* y lo aparente lanzando dichos descubrimientos, sin poder desarrollarlos y en forma de *tópicos* contra autores cautivos todavía de la filosofía, y en parte se las arregle para adquirir incluso la conciencia de su superioridad sobre aquellos descubrimientos, por cuanto que, lejos de tratar de poner o de poder colocar en su justa relación los elementos

de la *dialéctica* hegeliana que echa de menos en dicha crítica y que no se brindan a su disfrute crítico, los hace valer de un modo solapado, malicioso y escéptico contra aquella crítica de la dialéctica hegeliana, oponiendo por ejemplo la categoría de la prueba mediadora contra la categoría de la verdad positiva que comienza en sí misma, la. . . [?], bajo la forma que le es *peculiar*, es decir, de un modo arrogante. En efecto, el crítico teológico considera perfectamente natural que por parte de la filosofía se *haga* todo para que él pueda *charlar* acerca de la pureza, de la decisión, de toda la Crítica crítica, y se tiene por el verdadero *superador de la filosofía* cuando, por ejemplo, por un momento, *siente* la falta de Feuerbach en Hegel, pues el crítico teológico no llega a la conciencia a través de la sensación, por mucho que cultive la idolatría espiritualista de la "autoconciencia" y del "espíritu".>

Considerada en rigor, la *crítica teológica* — por mucho que, al comienzo del movimiento, haya sido un factor real de progreso — no es, en última instancia, otra cosa que la consecuente exageración, llevada hasta la *caricatura teológica,* de la vieja *transcendencia filosófica,* y muy concretamente de la transcendencia *hegeliana.* Este interesante acto de justicia de la historia, que condena ahora a la teología, el lado podrido de la filosofía desde siempre, a representar de por sí la disolución negativa de la filosofía — es decir, su proceso de putrefacción —, esta némesis histórica, será estudiada por mí en otro lugar.

<Hasta qué punto, por el contrario, los *descubrimientos* de Feuerbach sobre la esencia de la filosofía requerían — por lo menos, para su *demostración* — un ajuste crítico de cuentas con la dialéctica filosófica, se verá por mi propia argumentación.>

[CRITICA DE LA DIALECTICA Y LA FILOSOFIA HEGELIANAS EN GENERAL]

6. Tal vez sea éste el lugar indicado para ofrecer algunas indicaciones tanto acerca de la compresión y los títulos de legitimidad de la dialéctica hegeliana en general como, sobre todo, en lo tocante a su modo de aplicarse en la Fenomenología y en la Lógica y, finalmente, en lo que se refiere a la actitud del moderno movimiento crítico.

La preocupación por el contenido del viejo mundo, el desarrollo de la moderna crítica alemana, cautiva de la materia, era algo tan poderoso, que se producía una actitud totalmente exenta de crítica ante el método del criticar y una falta total de conciencia acerca del problema *en parte formal,* pero realmente *esencial:* ¿cuál es nuestra actual actitud ante la *dialéctica* hegeliana? La inconsciencia — acerca de las relaciones entre la crítica moderna y la filosofía hegeliana en general, y en especial ante la dialéctica — era tan grande, que críticos como *Strauss* y *Bruno Bauer,* el primero totalmente y el segundo en sus "Sinópticos" (donde, frente a Strauss, sustituye la sustancia de la "naturaleza abstracta" por la "autoconciencia" del hombre abstracto), y todavía, incluso, en el "Cristianismo descubierto". permanecen aún, por lo menos en potencia, completamente prisioneros de la Lógica hegeliana. Así, leemos, por ejemplo, en el "Cristianismo descubierto": "Como si la autoconciencia, al estatuir el mundo, la diferencia, y hacerse surgir a sí misma en lo que hace surgir, puesto que vuelve a superar por sí misma la diferencia de lo surgido, puesto que sólo es ella misma en el hacer surgir y en el movimiento; como si no tuviese en este movimiento su finalidad", etc., o bien: "Ellos (los materialistas franceses) aun no han podido ver que el movimiento del universo sólo ha devenido realmente y se ha articulado en unidad consigo mismo como el movimiento de la autoconciencia." Expresiones que ni siquiera en cuanto al lenguaje acusan una diferencia con respecto a la concepción hegeliana, sino que se limitan a repetirla literalmente.

Hasta qué punto durante el acto de la crítica (Bauer, "Sinópticos") no existía una conciencia acerca de la actitud ante la crítica hegeliana y hasta qué punto esta conciencia no surgió después del acto de la crítica material, lo demuestra Bauer cuando, en su "Buena causa de la libertad", desecha la impertinente pregunta del Sr. Gruppe: "Ahora bien, ¿qué hay de la Lógica?", diciendo que lo remite a los críticos futuros.

Pero, incluso ahora, cuando ya Feuerbach — tanto en sus "Tesis" de los "Anekdotis" como, detalladamente, en la "Filosofía del futu-

ro" —ha echado por tierra, en germen, la vieja dialéctica y la vieja filosofía; cuando, por el contrario, toda crítica que no había sabido llevar a cabo este hecho, veía ejecutado el hecho en contra suya, proclamado como una crítica pura, resuelta y absoluta, después que, en su soberbia espiritualista, reducía todo el movimiento histórico a las relaciones entre el resto del mundo —que, frente a ella, cae en la categoría de "masa" —y ella misma, disolviendo todas las antítesis dogmáticas en *una sola:* la de su propia cordura y la necedad del mundo, la del Cristo crítico y la humanidad, como el "montón", y por último, después de proclamar el *Juicio final* crítico bajo la forma de que se acerca el día en que toda la humanidad decadente tendrá que congregarse frente a ella, sondeada por ella en grupos y todo montón especial recibirá su *testimonium paupertatis;* [1] después de haber impuesto su superioridad sobre las sensaciones humanas y sobre el mundo, ante el cual, elevándose en sublime soledad sobre su trono, sólo deja caer de vez en cuando de sus labios sarcásticos la risa de los dioses olímpicos; después de todos estos divertidos partos del idealismo que agoniza bajo la forma de la crítica (del neohegelianismo), no nos ha hecho ver ni siquiera el barrunto de un ajuste de cuentas crítico con su madre, la filosofía hegeliana, y ni tan sólo ha sabido apuntar su actitud crítica ante la dialéctica feuerbachiana. Un comportamiento totalmente exento de crítica para consigo mismo.

Feuerbach es el único que mantiene una actitud *seria,* una actitud *crítica,* ante la dialéctica hegeliana y que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno; es, en general, el verdadero superador de la vieja filosofía. La grandeza de la aportación y la silenciosa sencillez con que Feuerbach la entrega al mundo, presentan un sorprendente contraste con lo que por el contrario vemos en los otros.

La gran hazaña de Feuerbach consiste:

1) en haber probado que la filosofía no es otra cosa que la religión plasmada en pensamientos y desarrollada de un modo discursivo; de que también ella, por tanto, debe ser condenada, como otra forma y modalidad de la enajenación del ser humano;

2) en haber fundado el *verdadero materialismo* y la *ciencia real,* por cuanto que Feuerbach erige, asimismo, en principio fundamental de la teoría la relación social "entre el hombre y el hombre";

3) en haber contrapuesto a la negación de la negación, que afirma ser lo absolutamente positivo, lo positivo que descansa sobre sí mismo y tiene en sí mismo su fundamento.

Feuerbach explica del siguiente modo la dialéctica hegeliana (fundamentando con ello el punto de partida de lo positivo, de lo cierto a través de los sentidos):

[1] Certificado de pobreza. (N. del E.)

Hegel parte de la enajenación (lógicamente, de lo infinito, de lo abstractamente general) de la sustancia, de la abstracción absoluta y fijada; es decir, expresándonos en términos populares, parte de la religión y la teología.

En segundo lugar, supera lo infinito y estatuye lo real, lo sensorial, lo finito, lo particular (filosofía, superación de la religión y la filosofía).

En tercer lugar, supera de nuevo lo positivo y restablece la abstracción, lo infinito. Restablecimiento de la religión y la teología.

Por tanto, Feuerbach *sólo* concibe la negación de la negación como contradicción de la filosofía consigo misma, como la filosofía que afirma la teología (la transcendencia), después de haberla negado, es decir, después de haberla afirmado en contraposición consigo misma.

La posición o autoafirmación y autoconfirmación que va implícita en la negación de la negación, es concebida por una posición aun no segura de sí misma y que lleva, por tanto, en su entraña su contraposición, que duda de sí misma y que necesita, por tanto, de prueba, es decir, una posición que no se prueba a sí misma por su existencia, que no es confesada, y, al hacerlo así, contrapone a ella la posición cierta a través de los sentidos y basada en sí misma.

Pero, mientras que Hegel había concebido la negación de la negación, conforme al aspecto positivo que en ella va implícito, como lo verdadero y únicamente positivo y, en cuanto al aspecto negativo que entraña, como el único y verdadero acto y acto de autoafirmación de todo ser, encontraba solamente la expresión *abstracta, lógica, especulativa* del movimiento de la historia, que no es todavía la historia *real* del hombre como un sujeto presupuesto, sino el mismo *acto de creación,* la *historia de la creación* del hombre. Hemos de explicar tanto la fórmula abstracta como la diferencia que este movimiento presenta en Hegel, en contraste con la crítica moderna y con respecto al mismo proceso en la "esencia del cristianismo" de Feuerbach, o, mejor dicho, la forma *crítica* de este movimiento que en Hegel es todavía un movimiento no crítico.

Echemos ahora una mirada al sistema hegeliano. Debemos comenzar por la *Fenomenología* de Hegel, la verdadera cuna y el secreto de la filosofía hegeliana.

Fenomenología. A) La autoconciencia.

I. *Conciencia.* α) Certeza sensorial, o el Esto y lo *Mío.* β) La *percepción,* o la cosa con sus cualidades y la ilusión. γ) Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible.

II. *Autoconciencia.* La verdad de la certeza de sí mismo. a) Sustantividad y no sustantividad de la autoconciencia, señorío y vasallaje.

b) Libertad de la autoconciencia. Estoicismo, escepticismo, la conciencia desventurada.

III. *Razón.* Certeza y verdad de la razón. a) Razón observadora; observación de la naturaleza y de la autoconciencia. b) Realización de la autoconciencia racional a través de sí mismo. El goce y la necesidad. La ley del corazón y la locura de la infatuación. La virtud y el curso del mundo. c) La individualidad que se es real en y para sí. El reino animal del espíritu y el fraude o la cosa misma. La razón legisladora. La razón contrastadora de leyes.

B) El espíritu

I. El *verdadero* espíritu: la ética. II. El espíritu enajenado, la cultura. III. El espíritu seguro de sí mismo, la moralidad.

C) La religión. Religión *natural; religión artificial y religión manifiesta.*

D) El saber absoluto

La *Enciclopedia* hegeliana comienza con la Lógica, con el *pensamiento puramente especulativo,* y termina con el *saber absoluto,* con el espíritu autoconsciente, con el espíritu filosófico o absoluto que se capta a sí mismo, es decir, con el espíritu abstracto suprahumano; así, pues, toda la Enciclopedia no es otra cosa que la *esencia desplegada* del espíritu filosófico,[2] su autoobjetivación; del mismo modo que el espíritu filosófico no es sino el espíritu del mundo que se piensa dentro de su autoenajenación, es decir, el espíritu abstracto, enajenado, que se capta a sí mismo. La *Lógica* — el *dinero* del espíritu, el *valor discursivo,* especulativo, del hombre y de la naturaleza —, su esencia que se ha vuelto completamente indiferente a toda determinabilidad real y, por tanto, irreal, el *pensamiento enajenado* y, por consiguiente, abstraído de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento *abstracto.* La *exterioridad de este pensamiento abstracto*. . . la *naturaleza,* tal y como para este pensamiento abstracto es. Es exterior a él, la pérdida de sí mismo; y ese pensamiento la capta también exteriormente, como pensamiento abstracto, pero como un pensar abstracto, enajenado; finalmente, el *espíritu,* este pensamiento que retorna a su propia cuna, que, en cuanto espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, ético, artístico-religioso, sólo comienza rigiendo todavía para consigo mismo, hasta que por último se encuentra y se relaciona consigo mismo en el espíritu absoluto, es decir, abstracto, cobrando así su existencia consciente, la que a él le corresponde. Pues su existencia real es la *abstracción.*

[2] Feuerbach concibe todavía la negación de la negación, el concepto concreto, como la intuición directa que se sobrepuja en el pensamiento y como pensamiento, el pensamiento que quiere ser naturaleza, realidad. (Acotación marginal de Marx.)

Un doble defecto, en Hegel.

El primero se destaca con la mayor claridad en la Fenomenología, como la cuna que es de la filosofía hegeliana. Cuando Hegel, por ejemplo, concibe la riqueza, el poder del Estado, etc., como una esencia enajenada del ente *humano,* sólo lo hace en su forma discursiva... Se trata de esencias discursivas y, por tanto, simplemente de una enajenación del pensamiento *puro,* es decir, del pensamiento filosófico abstracto. Todo el movimiento termina, por tanto, con el saber absoluto. De dónde estos pensamientos se enajenan y a quién se enfrentan con la pretensión que se arrogan de la realidad: en eso consiste, cabalmente, el pensamiento abstracto. El *filósofo se aplica* — siendo también, a su vez, una forma abstracta del hombre enajenado — como la *pauta* del mundo enajenado. Toda la *historia de la exteriorización* y toda la *revocación* de ésta no es, por tanto, otra cosa que la *historia de la producción* del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento especulativo lógico. La *enajenación,* que forma, por tanto, el verdadero interés de esta exteriorización y la abolición de ella, es la antítesis del *en sí* y el *para sí,* de la *conciencia* y la *autoconciencia,* del *objeto y el sujeto,* es decir, la antítesis del pensamiento abstracto y la realidad sensible o de la sensoriedad real, dentro del pensamiento mismo. Todas las demás antítesis y los demás movimientos de estas antítesis son solamente la *apariencia,* la *envoltura,* la forma *exotérica* de estas antítesis, las únicas interesantes, que forman el *sentido* de las otras [antítesis], las profanas. No es el que la esencia humana se *deshumanice,* se *objetive* en antítesis consigo misma, sino el que se *objetive* a *diferencia* de y en contraposición con el pensamiento abstracto, lo que se considera como la esencia estatuída de la enajenación y la que se trata de superar.

La apropiación de las fuerzas esenciales del hombre convertidas en objetos, y en objetos extraños, es, por tanto, en primer lugar, solamente una *apropiación* operada en la *conciencia,* en el *pensamiento puro,* es decir, en la *abstracción,* la apropiación de estos objetos como *pensamientos* y *movimientos de pensamientos,* razón por la cual ya en la Fenomenología — a pesar de su aspecto puramente negativo y crítico y a pesar de la crítica contenida en ella y que con frecuencia se adelanta mucho al desarrollo posterior — yace latente como germen, como potencia, como un misterio, el positivismo acrítico y el idealismo no menos acrítico de las obras posteriores de Hegel, esta disolución y restauración filosóficas del empirismo existente. *En segundo lugar.* La reivindicación del mundo objetivo para el hombre; por ejemplo, el conocimiento de que la conciencia *sensible* no es una conciencia *abstractamente sensible,* sino una conciencia *humanamente* sensible, de que la religión, la riqueza, etc., no son más que la realidad enajenada de la objetivación *humana,* de las fuerzas esenciales *humanas* nacidas para ponerse en obra,

y, por tanto, solamente el *camino* hacia la verdadera realidad *humana;* esta apropiación o la penetración en este proceso se presenta, por tanto, en Hegel, de tal modo, que la *sensoriedad,* la *religión,* el poder del Estado, etc., son esencias *espirituales,* pues solamente el *espíritu* es la *verdadera* esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. La *humanidad* de la naturaleza y de la naturaleza engendrada por la historia, de los productos del hombre, se manifiesta en que son *productos* del espíritu abstracto y, por tanto, en ese sentido, momentos *espirituales, esencias discursivas.* La Fenomenología es, por consiguiente, la crítica oculta, todavía ante sí misma oscura y mistificadora; pero, en cuanto retiene la *enajenación del* hombre — aun cuando éste sólo se manifieste bajo la forma del espíritu —, se hallan implícitos y ocultos en ella *todos* los elementos de la crítica y, con frecuencia, *preparados* y *elaborados* ya de un modo que descuella ampliamente sobre el punto de vista hegeliano. La "conciencia desventurada", la "honrada conciencia", la lucha entre "la conciencia noble y la conciencia vil", etc., etc., estos capítulos sueltos, contienen los elementos *críticos* — pero aun bajo una forma enajenada — de esferas enteras, como las de la religión, el Estado, la vida civil, etc. Por tanto, así como la *esencia,* el *objeto* en cuanto esencia discursiva, así también el *sujeto* es siempre *conciencia* o *autoconciencia,* o, mejor dicho, el objeto se manifiesta solamente como conciencia *abstracta,* el hombre solamente como *autoconciencia,* y las formas indistintas de la enajenación que se presentan son, por tanto, solamente distintas formas de la conciencia y la autoconciencia. Del mismo modo que, *en sí,* la conciencia abstracta — que es como se capta el objeto — es simplemente un momento diferencial de la autoconciencia, así también se manifiesta como resultado del movimiento la identidad de la autoconciencia con la conciencia, el saber absoluto, y el movimiento del pensamiento abstracto en cuanto resultado, movimiento que no se opera ya hacia el exterior, sino que queda oculto en sí mismo, es decir, la dialéctica del pensamiento puro, es el resultado.

Lo que hay de grande en la *Fenomenología* de Hegel y en su resultado final — la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador — es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su *propio trabajo.* El comportamiento *real, activo,* del hombre ante sí como ser genérico o la manifestación de sí mismo como un ser genérico real, es decir, como ser humano, sólo es posible por el hecho de que crea y exterioriza realmente todas sus *fuerzas genéricas* — lo que, a su

vez, sólo es posible mediante la actuación conjunta de los hombres, solamente como resultado de la historia — y se comporta ante ellas como ante objetos, lo que, a su vez, hace posible, solamente y ante todo, la forma de la enajenación.

La unilateralidad y la limitación de Hegel las expondremos detalladamente a la luz del capítulo final de la Fenomenología, el saber absoluto, capítulo que contiene tanto el espíritu condensado de la Fenomenología, su relación con la dialéctica especulativa, como la *conciencia* de Hegel acerca de ambas y sus mutuas relaciones.

Provisionalmente, anticiparemos tan sólo esto: Hegel adopta el punto de vista de la Economía política moderna. Concibe el *trabajo* como la *esencia, como* el ser del hombre que se hace valer; sólo ve el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o en cuanto hombre *enajenado.* El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstractamente intelectual.* Por tanto, lo que en general constituye la *esencia* de la filosofía, la *enajenación del hombre que se sabe,* o la ciencia *enajenada que se piensa,* es lo que Hegel reconoce como esencia suya, y por ello puede, frente a la filosofía precedente, condensar sus aspectos concretos y presentar su filosofía como *la* filosofía. Lo que los otros filósofos hacían — el captar diversos aspectos concretos de la naturaleza y de la vida humana como aspectos de la autoconciencia, y más exactamente de la autoconciencia abstracta — es lo que Hegel *sabe* por la *acción* de la filosofía; por eso su ciencia es absoluta.

Pasemos ahora a nuestro tema.

El saber absoluto. Capítulo final de la Fenomenología.

Lo fundamental es que el *objeto* de la *conciencia* no es otra cosa que la *autoconciencia,* o que el objeto sólo es la *autoconciencia objetivada,* la autoconciencia como objeto. (El postulado del hombre = autoconciencia.)

Se trata, por tanto, de superar el *objeto de la conciencia.* La *objetividad* como tal vale para una actitud del hombre *enajenada,* que no corresponde a la *esencia humana,* a la autoconciencia. La *reapropiación* de la esencia objetiva del hombre, engendrada como una esencia ajena, bajo la determinación de la enajenación, no sólo tiene, por tanto, la significación de superar la *enajenación,* sino también la *objetividad,* lo que quiere decir, por tanto, que el hombre vale como una esencia *no objetiva, espiritualista.*

Ahora bien, Hegel describe del siguiente modo el movimiento de la *superación del objeto de la conciencia:*

El *objeto* no se muestra solamente (esta es, según Hegel, la concepción *unilateral* de aquel movimiento, es decir, la que sólo capta uno de sus lados) como *retornando* al *sí mismo.* El hombre se estatuye como

igual al sí mismo. Pero el sí mismo es solamente el hombre *abstractamente* concebido y engendrado por abstracción. El hombre *es* sí-mismático. Su ojo, su oído, etc., son *sí-mismáticos;* cada una de sus fuerzas esenciales lleva en ella la cualidad de la *sí-mismeidad.* Pero, por ello mismo es totalmente falso decir: la *autoconciencia* está dotada de vista, de oído, de fuerzas esenciales. La autoconciencia es más bien una cualidad de la naturaleza humana, del ojo humano, etc., no la naturaleza humana una cualidad de la *autoconciencia.*

El sí mismo abstraído y fijado de por sí es el hombre como *egoísta abstracto,* el *egoísmo* elevado en su abstracción pura al pensamiento. (Sobre esto, volveremos más adelante.)

El *ser humano,* el *hombre,* es, para Hegel, igual a *autoconciencia.* Toda enajenación del ser humano no es, por tanto, *nada* más que la *enajenación de la autoconciencia.* La enajenación de la autoconciencia no se considera como *expresión,* expresión que se refleja en el saber y en el pensamiento, de la enajenación *real* de la esencia humana. Lejos de ello, la enajenación *real* y manifestada como real no es, en cuanto a su esencia *más íntima* oculta — y revelada solamente por la filosofía —, otra cosa que el *fenómeno* de la enajenación de la esencia humana real, de la *autoconciencia.* Por eso la ciencia que comprende esto se llama *Fenomenología.* Toda reapropiación de la esencia objetiva enajenada se manifiesta, por tanto, como una incorporación en la autoconciencia; el hombre que se apodera de su esencia es *solamente la* autoconciencia que se apodera de la esencia objetiva; el retorno del objeto al sí mismo es, por tanto, la reapropiación del objeto.

Expresado *en todos sus aspectos,* la *superación* del *objeto de la conciencia* es:

1) que el objeto en cuanto tal se presenta ante la conciencia como llamado a desaparecer; 2) que es la exteriorización de la autoconciencia la que estatuye la realidad de las cosas; 3) que esta exteriorización no tiene sólo significación *negativa,* sino también *positiva;* 4) y la tiene, no sólo *para nosotros* o en sí, sino también *para sí mismo.* 5) *Para sí,* lo negativo del objeto o su superarse a sí mismo tiene una significación *positiva* o *sabe* la negatividad del mismo por el hecho de que se exterioriza a sí mismo, pues en esta exteriorización *se* estatuye como objeto o el objeto se estatuye a sí mismo, en gracia a la inseparable unidad del *ser para sí.* 6) De otra parte, va implícito aquí, al mismo tiempo, este otro momento, a saber: que ha superado también y recobrado en sí esta exteriorización y objetividad, razón por la cual, en *su* ser otro, es, *como tal, en sí.* 7) Este es el movimiento de la conciencia, y ésta, por tanto, la totalidad de sus momentos. 8) Y del mismo modo tiene que haberse comportado ante el objeto en la totalidad de sus determinaciones y haberlo captado en cada una de ellas. Esta totalidad de sus determinaciones

hace de él *en sí* una *esencia espiritual,* y para la conciencia esto se convierte en verdad mediante la captación de cada una de ellas en particular como la del *sí mismo,* o mediante el comportamiento *espiritual* hacia ellas más arriba indicado.

ad 1) Que el objeto en cuanto tal objeto se represente ante la conciencia como un objeto en proceso de desaparición constituye, a su vez, aquel *retorno del objeto al sí mismo,* a que nos hemos referido más arriba.

ad 2) La *exteriorización de la autoconciencia* estatuye la *cosicidad.* Puesto que el hombre = autoconciencia, su esencia objetiva exteriorizada o la *cosicidad (lo que es para él objeto,* y para él sólo es verdaderamente objeto lo que le es objeto esencial, lo que es, por tanto, su esencia *objetiva.* Y como el *hombre real,* y tampoco, por tanto, la *naturaleza* —el hombre es la naturaleza *humana*— no se erige como tal en sujeto, sino solamente la abstracción del hombre, la autoconciencia, la cosicidad sólo puede ser la autoconciencia exteriorizada) es igual a la *autoconciencia exteriorizada* y la *cosicidad* es estatuída por esta exteriorización. Es perfectamente natural que un ser vivo, natural, dotado y equipado de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales, tenga *objetos naturales reales* de su esencia, como lo es también el que su autoexteriorización sea el estatuir un mundo objetivo, mundo *real,* pero bajo la forma de la *exterioridad* y, por tanto, no perteneciente a su esencia y superpoderoso. No hay en ello nada de incomprensible ni enigmático. Lo enigmático sería más bien lo contrario. Y asimismo es claro que una *autoconciencia,* es decir, su exteriorización, sólo pueda estatuir la *cosicidad,* es decir, una cosa por sí misma puramente abstracta, una cosa de la abstracción, y no una cosa *real.* Como es también claro que la cosicidad, por tanto, no es en absoluto nada *sustantivo, esencial* frente a la autoconciencia, sino una mera *criatura,* algo *estatuído* por ella, y lo estatuído, en vez de confirmarse a sí mismo, no es más que una confirmación del acto de estatuir, que por un momento fija su energía como el producto y le asigna en *apariencia* — pero sólo por un momento — el papel de un ente sustantivo, real.

Si el *hombre* real, corpóreo, que pisa sobre la tierra firme y redonda y que respira y aspira todas las fuerzas de la naturaleza *estatuye* su exteriorización como objetos ajenos, el *estatuir* no es sujeto; es la *subjetividad* de las fuerzas esenciales *objetivas,* cuya acción tiene necesariamente que ser, por tanto, una acción *objetiva.* La esencia objetiva actúa objetivamente, y no actuaría objetivamente si lo objetivo no residiera en su determinación esencial. Crea, estatuye *solamente objetos, porque* ella es estatuída por objetos, porque es de por sí *naturaleza.* Por tanto, en el acto de estatuir no se sale de su "actividad pura" para caer en una *creación* del *objeto,* sino que su producto *objetivo* no hace más que

confirmar su *actividad objetiva,* su actividad como la actividad de un ente natural objetivo.

Vemos aquí cómo el naturalismo o humanismo llevado hacia adelante se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos. Y vemos, al mismo tiempo, cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal.

<El *hombre* es directamente *ser natural.* Como ser natural y como ser natural vivo se halla dotado, en parte, de *fuerzas naturales,* de *fuerzas vivas,* es un ser natural *activo;* estas fuerzas existen en él como dotes y capacidades, como *instintos;* y, en parte, es, en cuanto ser natural, corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, un ser que *padece,* un ser condicionado y limitado, como lo son también el animal y la planta; es decir, los *objetos* de sus instintos existen fuera de él, como *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de sus *necesidades,* objetos esenciales, indispensables para el ejercicio y la afirmación de las fuerzas de su ser. Que el hombre es un ser *corpóreo,* dotado de una fuerza natural, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene por objeto de su ser, de sus manifestaciones de vida, *objetos reales, sensibles,* o que sólo sobre objetos reales, sensibles, puede *exteriorizar* su vida. *Ser* objetivo, natural, sensible, y tener objeto, naturaleza, sentido fuera de sí, o incluso ser objeto, naturaleza, sentido para un tercero, es idéntico.> El *hambre* es una *necesidad* natural; necesita, por tanto, de una *naturaleza* fuera de sí, de un *objeto* fuera de sí, para poder satisfacerse, para poder aplacarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo siente de un *objeto* existente fuera de él e indispensable para su integración y la manifestación de su ser. El sol es el *objeto* de la planta, un objeto indispensable para ella, que confirma su vida, como la planta es objeto del sol, como *exteriorización* de la fuerza solar estimuladora de vida, de la fuerza esencial *objetiva* del sol.

Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí, no es un ser *natural,* no participa de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no es de por sí objeto para un tercer ser no tiene un ser por *objeto,* es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es un ser objetivo.

Un ser no-objetivo es un *no-ser.*

Supóngase un ser que ni sea de por sí objeto ni tenga un objeto. En primer lugar, un ser así sería el *único* ser, no existiría ningún otro fuera de él; existiría él solitario y solo. Pues tan pronto como existen objetos fuera de mí, tan pronto como yo no soy *solo,* soy *otros,* soy *otra realidad* que el objeto fuera de mí. Para este tercer objeto, soy, por tanto, *otra realidad* que él, es decir, *su* objeto. Un ser que no es objeto de otro ser presupone, por tanto, que no existe *ningún* ser objetivo.

Tan pronto como tengo un objeto, este objeto me tiene por objeto a mí. Ahora bien, un ser *sin objeto* es un ente irreal, no sensible, puramente pensado, es decir, puramente imaginario, un ente de la abstracción. Ser *sensible,* es decir, ser real, es ser objeto del sentido, objeto *sensible,* y por tanto, tener objetos sensibles fuera de sí, objetos de su sensoriedad. Ser sensible es ser *paciente.*

El hombre, como ser sensible objetivo, es, por tanto, un ser *paciente* y, por ser sus padecimientos seres sensibles, un ser *apasionado.* La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto.

<Pero el hombre no es solamente un ser natural, sino que es un ser natural *humano;* es decir, un ser que es para sí mismo y, por tanto, un *ser genérico,* y como tal debe necesariamente actuar y afirmarse tanto en su ser como en su saber. Por tanto, ni los objetos *humanos* son los objetos naturales tal y como directamente se ofrecen, ni el sentido *humano,* tal y como *es* de un modo inmediato, es sensoriedad *humana,* objetividad humana. Ni la naturaleza — objetivamente — ni la naturaleza subjetivamente existe de un modo inmediatamente adecuado al ser *humano.*> Y, así como todo tiene que *nacer* naturalmente, así también el *hombre* tiene su acto de nacimiento, la *historia,* la que, sin embargo, es para él una historia consciente y, por tanto, como acto de nacimiento, un acto de nacimiento que se supera con conciencia. La historia es la verdadera historia natural del hombre. (Sobre esto habrá que volver.)

En tercer lugar, puesto que este estatuir la cosicidad misma no es más que una apariencia, un acto contradictorio con la esencia de la actividad pura, tiene que ser superado de nuevo, y la cosicidad negada.

ad 3, 4, 5, 6. 3) Esta exteriorización de la conciencia no tiene solamente una significación *negativa,* sino también *positiva,* y 4) esta significación positiva no lo es solamente *para nosotros* o en sí, sino para ella misma, para la conciencia. 5) *Para ella,* lo negativo del objeto o su superarse a sí mismo tiene una significación *positiva* o *sabe* esta negatividad por el hecho de que *se* exterioriza a sí mismo, pues en esta exteriorización lo *sabe* como objeto o el objeto se sabe a sí mismo por la unidad inseparable del *ser para sí.* 6) De otra parte, esto lleva implícito, al mismo tiempo, el otro momento de que ha superado y revocado también, exactamente lo mismo, esta exteriorización y objetividad, y por tanto, es en su *ser de otro modo, como tal, en sí.*

Ya lo hemos visto. La apropiación de la esencia objetiva enajenada o la superación de la objetividad bajo la determinación de la *enajenación* — que debe proceder desde la ajenidad indiferente hasta la verdadera enajenación hostil — tiene para Hegel, al mismo tiempo o incluso fundamentalmente, la significación de superar la objetividad, pues lo

repelente en la enajenación no es el carácter *determinado* del objeto, sino su carácter *objetivo* para la autoconciencia. El objeto es, por tanto, algo negativo, algo que se supera a sí mismo, una *negatividad*. Esta negatividad del objeto tiene para la conciencia, no sólo una significación negativa, sino otra *positiva,* pues aquella *negatividad* del objeto es, cabalmente, la auto*confirmación* de la no-objetividad, de la abstracción, de su mismeidad. Para la *conciencia misma,* la negatividad del objeto tiene una significación positiva por el hecho de que *sabe* esta negatividad, la esencia objetiva, como su *autoexteriorización,* de que sabe de que sólo es por medio de su autoexteriorización. . .

El modo como la conciencia es y como es algo para ella, es el *saber.* El saber es su único acto. Por tanto, algo deviene para ella en cuanto *sabe* este *algo.* El saber es su único comportamiento objetivo. Ahora bien, este algo sabe la negatividad del objeto, es decir, la no distinción del objeto con respecto a ello, el no ser del objeto para ello por cuanto sabe el objeto como su *autoexteriorización,* es decir, se sabe — el saber en cuanto objeto — por cuanto que el objeto sólo es la *apariencia* de un objeto, un vapor imaginario, pero, en cuanto a su esencia, nada más que el saber mismo, que se enfrenta a sí mismo y, por tanto, se ha enfrentado una *negatividad,* un algo que no tiene *ninguna* objetividad, fuera del saber; o el saber sabe que, al comportarse como un objeto, sólo es *fuera* de sí, se exterioriza; que *ello* sólo *se presenta a sí mismo* como objeto o que lo que se le aparece como objeto sólo es ello mismo.

De otra parte, dice Hegel, se halla implícito aquí, al mismo tiempo, otro aspecto, y es que ello, en la misma medida, ha superado y recobrado en sí esta exteriorización y objetividad y, por tanto, es en su *ser de otro modo, como tal, en sí.*

En estas disquisiciones, vemos reunidas todas las ilusiones de la especulación.

En primer lugar: la conciencia, la autoconciencia, es, en *su ser de otro modo, como tal, en sí.* Es, por tanto — o, si prescindimos, aquí, de la abstracción hegeliana y, en vez de la autoconciencia, ponemos la conciencia del hombre — es, en su *ser de otro modo, como tal, en sí.* Lo cual implica, de una parte, que la conciencia — el saber como saber — el pensar como pensar — pretexta ser inmediatamente lo *otro* de sí mismo, pretexta ser sensoriedad, realidad, vida — el pensar que se sobrepuja en el pensar. (Feuerbach.) Este aspecto va implícito en ello en cuanto que la conciencia, como sólo conciencia, no se siente repelida por la objetividad enajenada, sino por la *objetividad en cuanto tal.*

En segundo lugar, ello lleva implícito el que el hombre autoconsciente, en cuanto ha reconocido y superado como autoexteriorización el mundo espiritual — o la existencia general espiritual de su mundo — ,

vuelve a confirmarla, sin embargo, en esta forma exteriorizada y la da como su verdadera existencia, la restaura, pretexta ser *en su ser de otro modo, como tal, en sí,* y, por tanto, después de superar, por ejemplo, la religión, después de haber reconocido la religión como un producto de la autoexteriorización, se encuentra confirmado, sin embargo, en la *religión como religión.* Esta *es* la raíz del *falso* positivismo de Hegel o de su criticismo meramente *aparente;* lo que Feuerbach llama el estatuir, negar y restaurar la religión, o teología, pero que debe concebirse de un modo más general. Por tanto, la razón es en sí en la sinrazón como sinrazón. El hombre, que reconoce llevar una vida exteriorizada en el derecho, la política, etc., lleva en esta vida exteriorizada, como tal, su verdadera vida humana. La autoafirmación, la autoconfirmación en *contradicción* consigo misma, tanto con el saber como con la esencia del objeto, es por, tanto, el verdadero *saber* y la verdadera *vida.*

No puede, pues, hablarse ya de una acomodación de Hegel a la religión, al Estado, etc., puesto que esta mentira es la mentira de su progreso.

Si yo *sé* la religión como autoconciencia humana *exteriorizada,* no sé, por tanto, en ella, en cuanto religión, mi autoconciencia, sino que sé confirmada en ella mi autoconciencia exteriorizada. Mi yo mismo, mi autoconciencia correspondiente a su esencia, no la sé entonces, por tanto, en la *religión,* sino confirmada más bien en la religión *destruída, superada.*

En Hegel la negación de la negación no es, por tanto, la confirmación de la verdadera esencia, cabalmente por la negación de la seudoesencia, sino la confirmación de la seudoesencia o de la esencia que se ha enajenado en su negación, o la negación de esta seudoesencia como una esencia objetiva, que mora fuera del hombre y es independiente de él, y de su transformación en el sujeto.

Un papel peculiar desempeña, por tanto, la *superación,* en la que se entrelazan la *negación* y la conservación, la afirmación.

Así, por ejemplo, tenemos que, en la filosofía del derecho de Hegel, el *derecho privado* superado equivale a la *moral,* la moral superada equivale a la *familia,* la familia superada equivale a la *sociedad civil,* la sociedad civil superada equivale al *Estado* y el Estado superado equivale a la *historia universal.* En la *realidad,* siguen en pie el derecho privado, la moral, la familia, la sociedad civil, el Estado, etc., sólo que convertidos en *momentos,* en existencias y modalidades del hombre, que no valen aisladamente, que se superan y engendran mutuamente, etc. En *momentos del movimiento.*

En su existencia real se halla oculta esta su esencia *móvil.* Y sólo se manifiesta, sólo se revela en el pensamiento, en la filosofía; por eso, mi verdadera existencia religiosa es mi existencia *filosófico-religiosa,* mi

verdadera existencia política mi existencia *filosófico-jurídica,* mi verdadera existencia natural mi existencia *filosófico-natural,* mi verdadera existencia artística mi existencia *filosófico-artística,* mi verdadera existencia humana mi existencia *filosófica.* Y lo mismo la verdadera existencia de la religión, el Estado, la naturaleza, el arte: es la *filosofía* de la religión, de la naturaleza, del Estado, del arte. Pero, si para mí la filosofía de la religión, etc., sólo es la verdadera existencia de la religión, eso quiere decir que sólo como *filósofo de la religión* soy verdaderamente religioso, con lo que niego la religiosidad *real* y el hombre realmente *religioso.* Pero, al mismo tiempo, los *confirmo,* en parte dentro de mi propia existencia o dentro de la existencia ajena, que opongo a ellos y que sólo *es* su expresión *filosófica,* y en parte en su forma originaria peculiar, pues para mí valen solamente como el aparente ser de otro modo, como alegorías, como formas ocultas bajo envolturas sensibles de su propia existencia verdadera, id est [3] de mi existencia *filosófica.*

Y, del mismo modo, la *cualidad superada* equivale a la *cantidad,* la cantidad superada equivale a la *medida,* la medida superada equivale a la *esencia,* la esencia superada al *fenómeno,* el fenómeno superado a la *realidad,* la realidad superada al *concepto,* el concepto superado a la *objetividad,* la objetividad superada a la *idea absoluta,* la idea absoluta superada a la *naturaleza,* la naturaleza superada al espíritu *subjetivo,* el espíritu subjetivo superado al espíritu objetivo *ético,* el espíritu ético superado al *arte,* el arte superado a la *religión,* la religión superada al *saber absoluto.*

De una parte, esta superación es una superación de la esencia pensada y, por tanto, la propiedad privada *pensada* se supera en el *pensamiento* de la moral. Y, como el pensamiento se imagina ser directamente lo otro de sí mismo, *realidad sensible* y, por tanto, considera también su acción como una acción *sensible real,* esta superación pensante que deja estar su objeto en la realidad, cree haberlo superado realmente y, de otra parte, como sólo ha devenido para él en cuanto momento discursivo, lo considera también en su realidad como autoconfirmación de sí mismo, de la autoconciencia, de la abstracción.

En un aspecto, la existencia que Hegel *supera* en la filosofía no son, por tanto, la religión, el Estado, la naturaleza *reales,* sino que es ya la religión misma como objeto del saber, la *dogmática,* son la *jurisprudencia,* la *ciencia del Estado,* la *ciencia de la naturaleza.* Por tanto, en un aspecto, se halla en contraposición tanto con la esencia *real* como con la *ciencia* afilosófica inmediata o con los *conceptos* afilosóficos de esta esencia. Contradice, por tanto, a sus usuales conceptos.

De otra parte, el hombre religioso, etc., puede encontrar en Hegel su confirmación final.

[3] Es decir. (N. del E.)

Se trata, ahora, de resumir los momentos *positivos* de la dialéctica hegeliana, dentro de la determinación de la enajenación.

a) La *superación* como movimiento objetivo, que hace *retornar* a sí la exteriorización. — <Es ésta la visión, expresada dentro de la enajenación, de la *apropiación* de la esencia objetiva por la superación de su enajenación, la visión enajenada en la *objetivación real* del hombre, en la real apropiación de su esencia objetiva por la negación de la determinación *enajenada* del mundo objetivo, por su superación, en su existencia enajenada, como el ateísmo, en cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, y el comunismo, como superación de la propiedad privada, la reivindicación de la vida humana real como su propiedad, es este devenir del humanismo práctico, o el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la religión, y el comunismo mediante la superación de la propiedad privada. Sólo con la superación de esta mediación — que es, sin embargo, una premisa necesaria — se llega al humanismo que comienza positivamente consigo mismo, al humanismo *positivo.*>

Pero el ateísmo y el comunismo no son ninguna evasión, ninguna abstracción, ninguna pérdida del mundo objetivo engendrado por el hombre, de sus fuerzas esenciales nacidas y manifestadas para la objetividad, ninguna pobreza que retorna a la sencillez no natural, no desarrollada. Son, por el contrario, por vez primera, el devenir real, la realización realmente devenida para el hombre de su esencia, y de su esencia en cuanto real.

Por tanto, Hegel, al concebir el sentido *positivo* de la negación referida a sí misma — aun cuando, una vez más, de modo enajenado —, concibe la autoenajenación, la exteriorización de la esencia, la desobjetivación y desrealización del hombre como autoadquisición, cambio de esencia, objetivación y realización. <En una palabra, concibe el trabajo — dentro de la abstracción — como *el acto de autogénesis* del hombre, el comportamiento hacia sí como hacia un ser extraño y la confirmación de sí mismo, en cuanto ser extraño, como la *conciencia genérica* y la *vida genérica* en gestación.>

b) Pero, en Hegel — prescindiendo de la inversión ya señalada, o más bien como consecuencia de ella —, este acto aparece, de una parte, como un acto *meramente formal,* porque aparece como un acto abstracto, porque el ser humano mismo sólo se considera como un *ser pensante abstracto,* como autoconciencia; o

en segundo lugar, por ser la formulación *formal* y *abstracta,* la superación de la exteriorización se convierte en una confirmación de la exteriorización, o aquel movimiento de *autogénesis,* de *autoobjetivación* como *autoexteriorización* y *autoenajenación* es, para Hegel, la *manifestación de vida humana absoluta,* y por tanto, la última, la que,

al llegar a su esencia, constituye la meta de sí misma y se aquieta en sí.

Este movimiento, en su forma abstracta, como dialéctica, se considera, por tanto, como la *verdadera vida humana,* pero como es una abstracción, una enajenación de la vida humana, es considerada como un *proceso divino* y, por tanto, como el proceso divino del hombre; proceso que recorre por sí mismo su esencia abstracta, pura, absoluta, distinta de él.

En tercer lugar: este proceso ha de tener necesariamente un portador, un sujeto; pero el sujeto sólo deviene como resultado; y este resultado, el sujeto que se sabe como autoconciencia absoluta, es, por tanto, *Dios,* el *Dios absoluto, la idea que se sabe y se confirma.* El hombre real y la naturaleza real se convierten meramente en predicados, en símbolos de este hombre real oculto y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado mantienen, por tanto, entre sí, la relación de una inversión absoluta, son un *sujeto-objeto místico* o la *subjetividad que trasciende del objeto,* el *sujeto absoluto* como un *proceso,* como un *sujeto* que se *exterioriza* y retorna a sí de la exteriorización, pero que al mismo tiempo la recobra de nuevo, y el sujeto en cuanto este proceso; el puro e *incansable* girar en sí.

De una parte, concepción *formal y abstracta* del acto de autogénesis o autoobjetivación del hombre.

El objeto enajenado, la enajenada realidad esencial del hombre no es — puesto que Hegel equipara el hombre a la autoconciencia — nada más que *conciencia,* solamente el pensamiento de la enajenación, su expresión *abstracta* y por tanto, carente de contenido e irreal, la *negación.* La superación de la exteriorización no es, por tanto, asimismo, otra cosa que una superación abstracta y carente de contenido de aquella abstracción sin contenido, la *negación de la negación.* La actividad llena de contenido, viva, sensible y concreta, de la autoobjetivación se convierte, de este modo, en su mera abstracción, en la *negatividad absoluta,* abstracción que nuevamente vuelve a plasmarse como tal y se piensa como una actividad independiente, como la actividad por antonomasia. Y, como esta llamada negatividad no es otra cosa que la forma *abstracta, sin contenido,* de aquel acto vivo real, tampoco su contenido puede ser más que un acto *formal,* engendrado mediante la abstracción de todo contenido. Se trata, por tanto, de *formas de abstracción* generales, abstractas, inherentes a todo contenido, y por ello mismo indiferentes a todo contenido, a la par que, precisamente por ello, valederas para un contenido cualquiera, de formas del pensar, de categorías lógicas, desgarradas del espíritu *real* y de la naturaleza *real.* (Más adelante, desarrollaremos el contenido *lógico* de la negatividad absoluta.)

Lo que Hegel aporta aquí de positivo — en su Lógica especula-

tiva — es el que los *conceptos determinados,* las *formas del pensar fijas* y generales, son, en su sustantividad frente a la naturaleza y el espíritu, un resultado necesario de la enajenación general del ser humano y también, por tanto, del pensamiento humano, que es por lo que Hegel las presenta y las resume como momentos del proceso de la abstracción. Así, por ejemplo, el ser superado es la esencia, la esencia superada el concepto, el concepto superado... la idea absoluta. Ahora bien, ¿qué es la idea absoluta? Ésta se supera de nuevo a sí misma, si no quiere recorrer de nuevo y desde el principio todo el acto de la abstracción y contentarse con ser una totalidad de abstracciones o la abstracción que se capta a sí misma. Pero la abstracción que se capta como abstracción se sabe como nada; la abstracción no tiene más remedio que superarse, y arriba así a una esencia que es cabalmente lo contrario de ella: a la *naturaleza.* Toda la Lógica es, por tanto, la prueba de que el pensamiento abstracto de por sí no es nada, de que la idea absoluta de por sí no es nada, de que sólo la *naturaleza* es algo.

La idea absoluta, la *idea abstracta,* que "*considerada* con arreglo a su unidad consigo es *intuición*" (Hegel, "Enciclopedia", 3ª ed., página, 222), que, l. c., "se *decida,* en la verdad absoluta de sí misma a *dejar salir* libremente *de sí,* como su reflejo, en cuanto *naturaleza,* el momento de su especificidad o de la primera determinación y el ser de otro modo, la *idea inmediata*" (l. c.); toda esta idea, alumbrada de un modo tan peregrino y tan barroco y que ha causado a los hegelianos tan enormes dolores de cabeza, no es, para nada, otra cosa que la *abstracción,* es decir, el pensador abstracto, que, aguzado por la experiencia y esclarecida acerca de su verdad, se decide, bajo diversas condiciones — falsas y todavía de por sí abstractas —, a *sacrificarse* y a poner su ser de otro modo, lo particular, lo determinado, en lugar de su ser en sí, de su no ser, de su generalidad e indeterminabilidad, a *dejar salir libremente de sí* la *naturaleza,* que llevaba dentro solamente como abstracción, como objeto discursivo; es decir, a abandonar la abstracción y a contemplar de una vez la naturaleza, *libre* de ella. La idea abstracta, convertida inmediatamente en *intuición,* no es en absoluto otra cosa que el pensar abstracto, que dimite y se decide a la *intuición.* Y todo este tránsito de la Lógica a la Filosofía de la naturaleza no es otra cosa que el paso, tan difícil de dar para el pensador abstracto y que, por tanto, éste describe como una gran aventura, de la *abstracción* a la *intuición.* El sentimiento *místico* que empuja a los filósofos del pensamiento abstracto a la intuición es el *hastío,* la nostalgia de un contenido.

(El hombre que se enajena a sí mismo es también el pensador que se enajena a su esencia, es decir, a la esencia natural y humana. Sus pensamientos son, por tanto, espíritus fijos que moran fuera de la natu-

raleza y del hombre. Hegel ha encarcelado juntos todos estos espíritus fijos en su Lógica, cada uno de ellos, en primer lugar como negación, es decir, como *exteriorización* del pensar *humano,* y en segundo lugar como negación de la negación, es decir, como superación de esta exteriorización, como manifestación *real* del pensamiento humano; pero, como allí sigue ella misma prisionera de la enajenación, esta negación de la negación es, en parte, la restauración de la misma en su enajenación y, en parte, la permanencia en el último acto, el referirse a sí mismo en la exteriorización, como la verdadera existencia de estos espíritus fijos {(es decir, que Hegel sustituye aquellas abstracciones fijas por el acto de la abstracción que gira sobre sí misma; con lo cual tiene, de una parte, el mérito de haber demostrado y haber condensado los lugares de nacimiento de todos estos conceptos inadecuados, pertenecientes, por su fecha de origen, a distintas filosofías, creando como objeto de la crítica, en vez de una determinada abstracción, la abstracción agotada en todos sus contornos) (por qué Hegel separa el pensar del *sujeto* lo veremos más adelante; pero ya ahora es evidente que, si el hombre no es, tampoco, la manifestación de su esencia puede ser humana y, por tanto, tampoco puede concebirse el pensamiento como manifestación esencial del hombre, en cuanto sujeto humano y natural, dotado de ojos, oídos, etc., en cuanto sujeto que vive en la sociedad y en el mundo y la naturaleza)} y, en parte, en cuanto esta abstracción se capta a sí misma y siente un hastío infinito acerca de sí misma, el abandono del pensamiento abstracto, que sólo se mueve en el pensamiento, que carece de ojos, de dientes, de oídos, de todo, sólo aparece, en Hegel, como la decisión de reconocer a la *naturaleza* como esencia y de desplazarse hacia la intuición.

Pero tampoco la *naturaleza,* considerada abstractamente, de por sí, separada del hombre, es *nada* para éste. El pensador abstracto que se decide a la intuición, la contempla abstractamente, como de suyo se comprende. Como la naturaleza, bajo su forma oculta para él mismo y misteriosa, yacía recóndita en el pensador, como idea absoluta, como objeto discursivo, al alumbrarla de sí mismo sólo tiene, en verdad, esta *naturaleza abstracta* — pero, ahora, con la significación de que es el ser de otro modo del pensamiento, de que es la naturaleza real contemplada, distinta del pensamiento abstracto —, sólo ha sacado de sí mismo el *objeto discursivo* de la naturaleza. O, para expresarnos en lenguaje humano, en su intuición de la naturaleza, el pensador abstracto advierte que los seres que, en la dialéctica divina, creía crear de la nada, de la pura abstracción, como productos puros del trabajo del pensar, ocupado de sí mismo y que jamás miraba hacia afuera, hacia la realidad, no son otra cosa que *abstracciones* de *determinaciones de la naturaleza.* Toda la naturaleza se limita, por tanto, a repetir, bajo una forma sensible,

externa, sus abstracciones lógicas. — El pensador abstracto vuelve a *analizar* aquéllas y estas abstracciones. Su intuición de la naturaleza no es, pues, sino el acto de confirmación de su abstracción de la intuición de la naturaleza, el acto engendrador de su abstracción, repetido por él de un modo consciente. Así, por ejemplo, el tiempo equivale a la negatividad referida a sí misma (pág. 238 l. c.). Al devenir spperado como existencia corresponde — bajo forma natural — el movimiento superado como materia. La luz es la forma *natural,* la *reflexión en sí.* El cuerpo como *luna* y *cometa* es la forma *natural* de la *antítesis,* que es, según la Lógica, de una parte, lo *positivo que descansa sobre sí mismo* y, de otra parte, lo *negativo* que tiene en sí mismo su base. La tierra es la forma *natural* del *fundamento* lógico, como unidad negativa de la antítesis, etc.

La *naturaleza en cuanto naturaleza,* es decir, en cuanto aun se distingue sensorialmente de aquel sentido recóndito, oculto en ella, la naturaleza como algo separado, distinto de estas abstracciones, es la *nada,* una *nada* que *se comprueba como nada, carece de sentido,* o tiene solamente el sentido de un algo externo que se ha abandonado.

"En el punto de vista *teleológico*-finito se halla la premisa certera de que la naturaleza no contiene en sí misma el fin absoluto", pág. 225. Su fin es la confirmación de la abstracción. "La naturaleza se ha entregado, como idea, bajo la *forma* del *ser de otro modo.* Y, como la *idea,* así, es como lo negativo de sí misma o *se es externamente,* tenemos que la naturaleza no es algo externo, puramente relativo con respecto a esta idea, sino que la *exterioridad* constituye la determinación en la que es como naturaleza", pág. 227.

La *exterioridad,* aquí, no debe entenderse como la *sensoriedad* que se *exterioriza* y se abre a la luz, al hombre sensorial: esta exterioridad debe interpretarse, aquí, en el sentido de la exteriorización, de un defecto, de un vicio, que no debiera ser. Pues lo verdadero sigue siendo la idea. La naturaleza es solamente la *forma* de su *ser de otro modo.* Y, como el pensamiento abstracto es la *esencia,* lo exterior a él sólo es, en cuanto a su esencia, algo *externo.* El pensador abstracto reconoce, al mismo tiempo, que la *sensoriedad* es la esencia de la naturaleza, la *exterioridad* por oposición al pensamiento que opera *en sí.* Pero, al mismo tiempo, expresa esta antítesis de tal modo, que esta *exterioridad de la naturaleza* sea la *antítesis* del pensamiento, su *defecto,* que, en cuanto se distingue de la abstracción, sea una esencia defectuosa. Un algo defectuoso no sólo para mí, a mis ojos, una esencia defectuosa de por sí, tiene fuera de sí algo que le falta. Es decir, su esencia es otra cosa que ella misma. Por tanto, la naturaleza debe necesariamente superarse a sí misma para el pensador abstracto, desde el momento en que ya él mismo la estatuye como una esencia potencialmente *superada.*

"El espíritu tiene *para nosotros la naturaleza* como su *premisa,* cuya *verdad* y, consiguientemente, cuya *primacía absoluta* es aquél. En esta verdad ha *desaparecido* la naturaleza, y el espíritu ha resultado como la idea que ha arribado a su ser para sí, cuyo *objeto,* a la par que el *sujeto,* es el *concepto.* Esta identidad es *negatividad absoluta,* puesto que en la naturaleza tiene el concepto su perfecta objetividad externa, pero de tal modo que esta su exteriorización es superado y aquél ha devenido en ésta idéntico a sí mismo. El concepto es, por tanto, esta identidad solamente en cuanto retorno de la naturaleza", pág. 392.

"El *revelarse,* que es, como la idea *abstracta,* tránsito inmediato, *devenir* de la naturaleza, es, como el revelarse del espíritu, que es libre, el *estatuir* la naturaleza como *su* mundo; un estatuir que, en cuanto reflexión, *presupone* al mismo tiempo el mundo como naturaleza independiente. El revelarse en el concepto es la creación de aquélla como su ser, en la que él se da la *afirmación* y la *verdad* de su libertad." "Lo *absoluto es el espíritu;* es ésta la definición más alta de lo absoluto."

FEDERICO ENGELS Y CARLOS MARX

LA SAGRADA FAMILIA

O

CRITICA DE LA CRITICA CRITICA

Contra Bruno Bauer y consortes

La 1ª edición se publicó en Francfort a. M., en 1845.

Tomado de Karl Marx - Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe,* Sección primera, vol. III, Berlín, 1932, págs. 173-388.

PROLOGO

El enemigo más peligroso del *humanismo real,* en Alemania, es el *espiritualismo* o *idealismo especulativo,* que suplanta al *hombre individual y real* por la *"Autoconciencia"* o el *"Espíritu"* y dice, con el Evangelista: "El Espíritu vivifica, la carne embota." Huelga decir que este Espíritu inmaterial sólo en su imaginación tiene espíritu. Lo que nosotros combatimos en la crítica *de Bauer* es cabalmente la *especulación* que se reproduce a manera de *caricatura* y que consideramos como la expresión más acabada del principio *cristiano-germánico,* a cuya tentativa final asistimos, en cuanto que trata de convertir *"la crítica"* misma en un método transcendental.

Nuestra exposición se atiene, principalmente, a la "Allgemeine Literatur-Zeitung de *Bruno Bauer"* — cuyos primeros ocho cuadernos tenemos ante nosotros — , ya que es aquí donde alcanza su punto culminante la crítica baueriana, y con ella el absurdo de la *especulación alemana en general.* La Crítica crítica (es decir, la crítica de la "Literatur-Zeitung") es tanto más instructiva cuanto más convierte en la más plástica de las comedias la inversión de la realidad a través de la filosofía. — Véase, por ejemplo, a *Faucher* y a *Szeliga.* — La "Literatur-Zeitung" nos brinda un material a la luz del cual es posible hacer ver incluso al gran público las ilusiones de la filosofía especulativa. Tal es la finalidad que persigue nuestro trabajo.

Nuestra exposición se halla condicionada, naturalmente, por el *objeto* sobre que versa. La Crítica crítica se halla totalmente *por debajo* del nivel a que ha llegado ya el desarrollo teórico alemán. La naturaleza de nuestro tema justifica, pues, el que *aquí* no entremos a *enjuiciar* este mismo desarrollo, de por sí.

La Crítica crítica nos obliga, por el contrario, a enfrentar a ella los resultados ya adquiridos, *en cuanto tales.*

Tal es la razón de que antepongamos esta polémica a los escritos propios e independientes en los que — cada uno de nosotros por su cuenta, se entiende — habremos de exponer, en un sentido positivo, nuestras concepciones y nuestra actitud ante las modernas doctrinas filosóficas y sociales.

ENGELS-MARX

París, septiembre de 1844.

CAPITULO I

"LA CRITICA CRITICA BAJO FORMA DE MAESTRO ENCUADERNADOR" O LA CRITICA CRITICA COMO EL SEÑOR REICHARDT

La Crítica crítica, aunque se considere muy por encima de la masa, siente, sin embargo, una infinita conmiseración por ésta. Es tan grande el amor que la Crítica siente por la masa, que ha enviado cerca de ella a su Hijo unigénito, para que cuantos crean en él se salven y puedan gozar de la vida crítica. La Crítica se torna masa y mora entre nosotros, y podemos verla resplandecer en toda su magnificencia, como en la del Hijo unigénito de ese Padre. Dicho en otras palabras, la Crítica se hace socialista y nos habla "de las obras sobre el pauperismo". No considera como un despojo hacerse pasar por igual a Dios, sino que se enajena a sí misma y cobra la forma de maestro encuadernador, y se rebaja hasta lo absurdo, más aún, hasta el absurdo crítico en lenguas extranjeras. Ella, que, en su celeste pureza virginal, retrocedía asustada ante todo lo que fuera contacto con la masa pecadora y leprosa, llega a dominarse hasta el punto de dignarse parar la atención en *"Bodz"* y "en *todos* los escritores que son las fuentes del pauperismo", "marchando desde hace años al paso del mal de nuestro tiempo"; se muestra reacia a escribir para los eruditos del oficio y escribe para el gran público, absteniéndose de todos los vocablos extranjeros, de todo "cálculo latino, de toda la jerga del gremio"; elimina todo esto de los escritos *de otros,* pues sería demasiado pedir que la Crítica se sometiera ella misma a "este reglamento administrativo". Y, sin embargo, hasta esto llega a hacer, a veces, desembarazándose con una facilidad admirable, si no de las palabras mismas, por lo menos de su contenido, ¿y quién podrá echarle en cara el empleo de ese "gran tropel de palabras extranjeras ininteligibles", cuando, en sistemáticas manifestaciones, nos obliga a llegar a la conclusión de que esos términos son ininteligibles también para ella? He aquí algunos botones de muestra de esa serie de manifestaciones sistemáticas:

"Por eso resultan abominables para ellos las *instituciones del pauperismo."*

"Una teoría de la responsabilidad para la que toda emoción del *pensamiento humano se convierte en la imagen de la mujer de Lot."*

"Sobre la piedra de coronación de este *artístico edificio* en realidad *rico en intenciones."*

"Tal es el contenido fundamental del testamento político de Stein, que el gran estadista otorgó ya antes de que saliera del servicio activo del gobierno *y de todos sus escritos.*"

"Este pueblo no poseía entonces, *todavía, ninguna clase de dimensiones* para una libertad tan amplia."

"Por cuanto él, al final de su escrito publicístico, *parlamenta* con bastante aplomo, asegurando que lo único que falta es la confianza."

"A la inteligencia varonil que levanta el Estado, que sabe elevarse por encima de la rutina y del temor pusilánime, que se ha forjado en la historia y se ha nutrido con viva intuición en las instituciones públicas extranjeras."

"La educación de una asistencia nacional general."

"La libertad yacía muerta *en el pecho de la misión popular prusiana,* bajo la fiscalización de las autoridades."

"Publicística *popular orgánica.*"

"Al pueblo, al que también el Sr. Brüggemann extiende la *fe de bautismo de su mayoría de edad.*"

"Una contradicción bastante clamorosa contra las demás *determinaciones* proclamadas en la obra con respecto a las dotes vocacionales del pueblo."

"El egoísmo escueto disuelve rápidamente todas las *quimeras de la voluntad nacional.*"

"La pasión de adquirir mucho, etc., era el espíritu que dominaba toda la época de la Restauración y que se *plegaba* a los nuevos tiempos, con *una cantidad bastante grande de indiferencia.*"

"El oscuro concepto de significación política, que puede encontrarse en la *nacionalidad prusiana rural, descansa sobre el recuerdo de una gran historia.*"

"La antipatía desapareció, para convertirse en un estado de completa exaltación."

"Cada cual a su modo *perseguía,* en esta maravillosa transición, *la perspectiva* de sus especiales *deseos.*"

"Un catecismo con untuoso lenguaje salomónico, cuyas palabras vuelan suavemente como una paloma, piando, hasta la región del pathos y de los *tonitruantes aspectos.*"

"Todo el *diletantismo* de un *abandono de treinta y cinco años.*"

"Los *apóstrofes* demasiado *vivos* de los vecinos de las ciudades a través de uno de sus antiguos comités se aceptarían todavía con la tranquilidad de ánimo de nuestros representantes, si la concepción de Benda acerca del régimen municipal de 1808 no laborase por una *afección conceptual musulmana* sobre la naturaleza y el empleo del régimen de las ciudades."

Y a la intrepidez estilística corresponde en el Sr. Reinhardt, abso-

lutamente, la intrepidez misma del razonamiento. Encontramos en él tránsitos como los siguientes:

"Sr. Brüggemann. . . año 1843. . . teoría del Estado. . . todo hombre honesto. . . la gran modestia de nuestros socialistas. . . milagros naturales. . . lo que a Alemania debe exigírsele. . . milagros sobrenaturales. . . Abrahán. . . Filadelfia. . . maná. . . Maestro panadero. . . pero *porque* nosotros hablamos de milagros, logró *Napoleón*, etc."

A la vista de estos botones de muestra, no es de extrañar, en modo alguno, que la Crítica crítica nos ofrezca, además, la "ilustración" de una frase a la que ella misma atribuye un "modo popular de expresarse", pues "pertrecha sus ojos con la fuerza orgánica que le permite penetrar el caos". Y, en estas condiciones, ni siquiera el "modo popular de expresarse" de la Crítica crítica puede resultar ininteligible. Se da cuenta de que el camino de los literatos es, necesariamente, un camino demasiado sinuoso, si el sujeto que lo recorre no es lo suficientemente fuerte para enderezarlo y por ello atribuye al escritor, naturalmente, "operaciones matemáticas".

De suyo se comprende, y la historia, que es la llamada a demostrar todo lo que se comprende de suyo, demuestra también esto, que la Crítica no se hace masa para seguir siendo masa, sino para rescatar a la masa de su carácter de tal, es decir, para superar el modo popular de expresarse de la masa en el lenguaje crítico de la Crítica crítica. El grado más gradual del rebajamiento consiste en que la Crítica aprenda a hablar el lenguaje popular de la masa y haga que esta tosca jerga transcienda al superabundante cálculo de la dialéctica críticamente crítica.

CAPITULO II

LA "CRITICA CRITICA" DEL "MOLINERO" O LA CRITICA CRITICA COMO EL SEÑOR JULES FAUCHER

Una vez que la Crítica, rebajándose hasta el absurdo en lenguas extranjeras, ha prestado a la Autoconciencia los servicios más sustanciales y, al mismo tiempo, ha liberado con ello al mundo del pauperismo, da todavía un paso más y se rebaja hasta el *absurdo* en la *práctica* y en la *historia.* Se apodera de las *"cuestiones inglesas del día"* y nos ofrece un *sumario de la historia de la industria inglesa,* auténticamente *crítico.*

La Crítica que se basta a sí misma, que es algo completo y cerrado dentro de sí mismo, no puede, naturalmente, reconocer la historia tal y como realmente ha sucedido, pues ello equivaldría a reconocer la masa mala en toda su masicidad de masa, siendo así que de lo que se trata es precisamente de rescatar a la masa de su carácter de tal. Se sustrae, por tanto, la historia a su masicidad, y la Crítica que adopta una actitud *libre* frente a su objeto grita a la historia: *debes haber ocurrido de tal o de cual modo.* Las leyes de la Crítica tienen todas efecto *retroactivo; ante* sus decretos, la historia ha ocurrido de un modo completamente distinto que *con arreglo a ellas.* He aquí por qué la historia de masa, la llamada historia *real,* difiere considerablemente de la historia *crítica,* la que vemos desarrollarse en el cuaderno VII de la "Literatur-Zeitung", a partir de la pág. 4.

En la historia de masa *no hubo ciudades fabriles* antes de que hubiera *fábricas;* pero en la Crítica crítica, en la que el Hijo engendra al Padre, como ya ocurría en *Hegel,* vemos que *Manchester, Bolton* y *Preston* son florecientes ciudades fabriles ya antes de que se piense siquiera en las fábricas. En la historia real, la *industria de algodón* fue creada, principalmente, gracias a la "Jenny" de Hargreaves y al *"throstle"* (o máquina hidráulica de hilar) de *Arkwright,* al paso que la *"mule"* de *Crompton* no fue más que el perfeccionamiento de la "Jenny" mediante el nuevo principio descubierto por Arkwright; pero la Crítica crítica, que sabe distinguir, rehuye los aspectos unilaterales de la Jenny y el throstle y concede la corona a la mule, como la identidad especulativa de los extremos. En la realidad de los hechos, la invención del throstle y de la mule trajo consigo inmediatamente la *aplicación de la fuerza hidráulica* a estos mecanismos, pero la Crítica crítica diferencia los principios embrollados y confundidos por la tosca historia y hace que dicha aplicación se produzca más tarde, como algo muy particular.

En la realidad, la invención de la máquina de vapor *precedió* a todos los demás inventos que quedan señalados, pero en la Crítica vemos que aquella invención ocurre al *final*, como lo que viene a coronar el todo.

En la realidad de los hechos, el *entronque de negocios* entre Liverpool y Manchester, en su significación actual, fue el resultado de la exportación de mercancías inglesas, pero en la Crítica vemos que dicho entronque de negocios fue la *causa* de aquel fenómeno, y uno y otro el resultado de la vecindad entre ambas poblaciones. En la realidad de los hechos, casi todas las mercancías emigran de Manchester al continente pasando por *Hull*, pero en la Crítica lo hacen pasando por *Liverpool*.

En la realidad de los hechos, se dan en las fábricas inglesas todas las *gradaciones* del *salario* desde el medio chelín hasta los 40 chelines y más, pero en la Crítica vemos que sólo se paga al obrero *un* tipo de salario, el de 11 chelines. En la realidad de los hechos, la *máquina* viene a sustituir al *trabajo manual*, pero en la Crítica la *máquina* sustituye al *pensamiento*. En la realidad de los hechos, se consiente a los obreros, en *Inglaterra*, *coaligarse* para elevar los salarios, pero en la Crítica vemos que se prohibe esta *coalición*, ya que la masa tiene que consultar antes de nada a la Crítica si debe atreverse a hacer algo. En la realidad de los hechos, el *trabajo fabril fatiga* al obrero y es fuente de enfermedades profesionales características — existen, incluso, obras enteras de medicina dedicadas a estudiar estas enfermedades —, pero en la Crítica vemos que "el esfuerzo excesivo no entorpece el trabajo, ya que la fuerza se halla del lado de la máquina". En la realidad de los hechos, la máquina es una máquina, pero en la Crítica la máquina está dotada de *voluntad*, pues cuando ella no descansa no puede descansar tampoco el obrero, sometido a una voluntad ajena.

Pero esto no es todavía nada. La Crítica no puede darse por contenta con los *partidos de masas* existentes en Inglaterra, y crea un partido nuevo, el *"partido fabril"*, por lo que la historia debe darle las gracias. Arroja, por el contrario, a fabricantes y a obreros fabriles a *un* montón de masas — ¡para qué vamos a preocuparnos de estas pequeñeces! — y decreta que si los obreros fabriles no contribuyen al fondo de la anti-corn-law-league no es precisamente por su mala voluntad y por el cartismo, como piensan los estúpidos fabricantes, sino por su pobreza. Y decreta, además, que, con motivo de la abolición de las leyes inglesas sobre el trigo, los jornaleros agrícolas deben resignarse a ver rebajados sus jornales, aunque nosotros podamos permitirnos observar, muy humildemente, que esta mísera clase no puede ya prescindir de un solo centavo sin verse condenada a la muerte por hambre. Decreta que las fábricas inglesas trabajen *dieciséis* horas diarias, a pesar de que la simplista legislación de Inglaterra, sin espíritu crítico, ha dispuesto que no se trabaje más de doce horas al día. Decreta que Inglaterra se convierta

en un inmenso taller para el mundo entero, a pesar de que los norteamericanos, los alemanes y los belgas, dejándose llevar de un espíritu de masa y exento de crítica, van echando a perder, poco a poco, con su competencia, un mercado tras otro. Decreta, finalmente, que ni la clase desposeída ni la clase poseedora de Inglaterra se enteren de la *centralización de la posesión* y de sus consecuencias para las clases trabajadoras, a pesar de que los estúpidos cartistas crean conocerlas muy bien y de que los *socialistas* parezcan haber expuesto en detalle estas consecuencias desde hace ya mucho tiempo, y hasta de que algunos tories y whigs como *Carlyle, Alison* y *Gaskell* hayan demostrado, en sus obras, tener un conocimiento de dichos resultados.

La Crítica decreta que la *propuesta de ley de las diez horas* de lord *Ashley* constituye una floja medida de justo medio y que el propio lord Ashley es una "imagen fiel de la acción constitucional", mientras que los fabricantes, los cartistas y los terratenientes, en una palabra, toda la masicidad de Inglaterra, vienen considerando hasta ahora dicha medida como la expresión, ciertamente la más moderada que es posible, de un principio absolutamente radical, ya que pondría el hacha sobre las raíces del comercio exterior y, por tanto, sobre las raíces del sistema fabril; más aún, descargaría un profundo hachazo sobre ese sistema. Pero la Crítica crítica cree estar mejor enterada de la cosa. Sabe que la cuestión de las diez horas fue tratada ante un Comité de la Cámara de los Comunes, a pesar de que los periódicos sin espíritu crítico tratan de hacernos creer que este "Comité" fue la *Cámara misma,* es decir, un *"Comité de toda la Cámara",* pero se trata de un capricho de la Constitución inglesa que la Crítica supera necesariamente.

La Crítica crítica, que ha *engendrado* por sí misma la *estupidez de la masa,* lo *antagónico* a ella, engendra también la estupidez de sir James Graham y pone en sus labios, por medio del esclarecimiento crítico del idioma inglés, cosas que el ministro del Interior, ayuno de espíritu crítico, jamás ha dicho, pura y simplemente para que la estupidez de Graham haga resplandecer todavía más la sabiduría de la Crítica crítica. Según ella, Graham ha afirmado que las máquinas de las fábricas se desgastarán en unos doce años, lo mismo si funcionan durante diez que si lo hacen durante doce horas diarias, razón por la cual la ley de las diez horas impedirá a los capitalistas reproducir en doce años, mediante el trabajo de las máquinas, el capital invertido en ellas. Y la Crítica crítica demuestra que, de este modo, ha puesto en boca de sir James Graham una conclusión falsa, ya que una máquina que trabaja diariamente una sexta parte menos del tiempo podrá funcionar, naturalmente, durante un tiempo mayor.

Ahora bien, por muy certera que sea esta observación de la Crítica crítica en contra de su propia conclusión falsa, hay que conceder, de otra

parte, a sir James Graham que lo que éste ha dicho es que la máquina deberá funcionar, bajo una ley de diez horas, con mayor rapidez en proporción a la reducción del tiempo de trabajo, según las palabras que la misma Crítica cita en su cuaderno VIII, pág. 32, y que, partiendo de esta premisa, el tiempo de desgaste seguirá siendo el mismo, es decir, doce años. Debe reconocerse esto, tanto más cuanto que este reconocimiento redunda en la fama y la glorificación "*de la* Crítica", ya que es *ella* y solamente *ella* la que saca la conclusión falsa y, al mismo tiempo, la supera. Y la misma magnanimidad muestra para con lord *John Russell,* a quien subrepticiamente atribuye el propósito de cambiar la forma política de gobierno y las normas electorales, de donde debemos llegar a la conclusión o bien de que el afán de la Crítica de producir necedades es extraordinariamente grande, o bien de que lord John Russell, en estos últimos ocho días, tiene que haberse convertido en un crítico crítico.

Pero donde la Crítica crítica se revela verdaderamente grandiosa en su elaboración de necedades es cuando descubre que los obreros ingleses — los obreros que en abril y mayo celebraron mitin tras mitin y presentaron petición tras petición, todo en favor de la ley de las diez horas, en un estado de agitación como no se conocía desde hace dos años, y de una punta a otra de los distritos fabriles —, que estos obreros, sólo se "interesan *parcialmente*" por esta cuestión, a pesar de que está demostrado que "también la reducción legal del tiempo de trabajo ha ocupado su atención"; y cuando hace, sobre todo, el grandioso, el magnífico, el inaudito descubrimiento de que "la ayuda aparentemente más inmediata que representa la abolición de las leyes cerealistas absorbe y seguirá absorbiendo la mayor parte de los deseos de los obreros, hasta que la realización de estos deseos, que evidentemente ya no puede ponerse en duda, les demuestre prácticamente la inutilidad de ellos"; a obreros acostumbrados ya a rechazar desde la tribuna de los oradores, en todos los mítines públicos, a los que predican la abolición de las leyes cerealistas, que han logrado que la Liga de las leyes anticerealistas no se atreva a celebrar un solo mitin público en las ciudades fabriles, que consideran a esta Liga como su único enemigo y que, durante la discusión de la ley de las diez horas, como casi siempre con anterioridad en cuestiones semejantes, han sido apoyados por los tories. Y también resulta hermoso ver a la Crítica crítica descubrir que "los obreros siguen dejándose seducir por las amplias promesas del *cartismo*", el cual no es otra cosa que la expresión política de la opinión pública reinante entre los obreros; y verla darse cuenta, en la profundidad de su espíritu absoluto, de que "las dos tendencias de partido, la política y la de los propietarios de tierras y de molinos, *ya no* marchan juntas ni coinciden", siendo así que hasta ahora no sabíamos que la tendencia de partido de

los terratenientes y los molineros, dado el número reducido de las dos clases de propietarios y los títulos políticos de legitimidad de ambos (excepción hecha de los contados pares) llegara a ser tan amplia, que en vez de ser la expresión consecuente, la punta de los partidos políticos, coincidiera en absoluto y se identificara totalmente con éstos. No deja de ser hermoso ver a la Crítica crítica atribuir a los partidarios de la abolición de las leyes cerealistas la presunción de que ignoran que *ceteris paribus*[1] la baja del precio del pan acarrearía también, necesariamente, la baja de los salarios y de que todo seguiría igual que antes, siendo así que esas gentes esperan que, de accederse a la baja de los salarios y, por tanto, a la reducción del costo de producción, esto traería como consecuencia la ampliación del mercado y, como resultado de ello, la disminución de la concurrencia entre los obreros, manteniéndose, sin embargo, el salario, en relación con el precio del pan, algo más alto que en la actualidad.

La Crítica crítica, moviéndose con artística beatitud en la libre creación de lo antagónico a ella, del absurdo, la misma Crítica que exclamaba hace dos años: "La Crítica habla en alemán, la teología en latín", esta misma Crítica, ha aprendido ahora a hablar *inglés* y llama a los terratenientes "propietarios de tierras" (land-owners), a los fabricantes *"molineros"* (mill-owners) — los ingleses llaman mill a toda fábrica cuyas máquinas se mueven impulsadas por el vapor o la fuerza hidráulica — y a los obreros *"manos"* (hands); dice, en vez de "ingerencia", interferencia (interference) y, llevada de su infinita conmiseración por la lengua inglesa plagada de pecadora masicidad, condesciende incluso a corregirla y suprime la pedantería que induce a los ingleses a anteponer siempre el título de "Sir" de los caballeros y los barones a su *nombre de bautismo.* La masa dice Sir James Graham, la Crítica Sir Graham, simplemente.

Que la Crítica crítica recrea la historia y la lengua *inglesas* por *razones de principio* y no por *frivolidad,* nos lo demostrará enseguida la *profundidad* con que trata la *historia del Señor Nauwerck.*

[1] En igualdad de circunstancias. (N. del E.)

CAPITULO III

"LA PROFUNDIDAD DE LA CRITICA CRITICA" O LA CRITICA CRITICA COMO EL SEÑOR J. (JUNGNITZ?)

La Crítica crítica no podía pasar por alto la polémica infinitamente importante del señor *Nauwerck* con la Facultad de Filosofía de Berlín; al fin y al cabo, había pasado ya por experiencias parecidas y debía necesariamente tomar los destinos del señor Nauwerck como fondo para que sobre él se destacara con mayor fuerza su *destitución de Bonn.* Y, como la Crítica crítica está acostumbrado a considerar la historia de Bonn como el acontecimiento del siglo y ha escrito ya la "Filosofía de la remoción de la Crítica", era de esperar que construyese también filosóficamente, de un modo semejante y hasta en sus últimos detalles la "colisión" berlinesa. Y demuestra a priori que todo tenía necesariamente que ocurrir tal y como ha ocurrido, y no de otro modo, a saber:

1) por qué la Facultad de Filosofía tenía que entrar necesariamente en "colisión", no con un lógico y metafísico, sino con un filósofo del Estado;

2) por qué esta colisión no podía llegar a adquirir la dureza y el carácter decisivo que tuvo el conflicto de la Crítica con la teología, en la Universidad de Bonn;

3) por qué la colisión fue, en realidad, una tontería, puesto que la Crítica había concentrado ya en su colisión de Bonn todos los principios, todo el contenido, razón por la cual la Historia universal sólo podía convertirse, ahora, en plagiaria de la Crítica;

4) por qué la Facultad de Filosofía se vio atacada a sí misma en los escritos del señor Nauwerck;

5) por qué al señor N. no le quedaba otro camino que replegarse voluntariamente;

6) por qué la Facultad se vio obligada a salir en defensa del señor N., si no quería capitular ella misma;

7) por qué "la escisión interna en la esencia de la Facultad tenía que manifestarse necesariamente de tal modo" que la Facultad diera y quitara la razón al mismo tiempo a N. y al gobierno;

8) por qué la Facultad no encontró en los escritos de N. el menor motivo para su destitución;

9) qué es lo que condiciona la oscuridad de todo el voto emitido;

10) por qué la Facultad se creyó autorizada a enfocar el meollo del asunto "como autoridad científica: ¡tiene derecho! ¡cree!", y, en fin,

11) por qué, sin embargo, la Facultad no quiere escribir del mismo modo que el señor N.

La Crítica crítica despacha estas importantes cuestiones en cuatro páginas y con excepcional profundidad, demostrando a base de la Lógica de Hegel por qué ha ocurrido todo esto, sin que ningún dios hubiera podido intervenir en ello. La Crítica dice, en otro lugar, que no conocemos todavía ni una sola época histórica; la modestia le impide decir que conoce perfectamente, por lo menos, la suya propia y la colisión de Nauwerck, las cuales si bien no son una época, sí *hacen* época, en su manera de ver.

La Crítica crítica, que ha "superado" en sí el "momento" de la *profundidad,* se convierte en la *"quietud del conocer"*.

CAPITULO IV

"LA CRITICA CRITICA" COMO LA QUIETUD DEL CONOCER O LA "CRITICA CRITICA" COMO EL SEÑOR EDGAR

1. *"La Union ouvrière de Flora Tristan"*

Los socialistas franceses afirman: el obrero lo hace todo, lo produce todo y, sin embargo, no tiene derecho alguno ni posee nada, absolutamente nada. La Crítica crítica contesta, por boca del Sr. *Edgar,* la *quietud del conocer* personificada: para poderlo crear todo, hace falta algo más fuerte que una conciencia obrera; sólo formulada a la inversa sería cierta la tesis: el obrero no hace nada, por eso no tiene nada, y no hace nada porque su trabajo es siempre, permanentemente, un trabajo concreto, limitado a sus necesidades más personales, un trabajo diario.

La Crítica crítica se remonta aquí a la altura de la abstracción en la que considera como "algo", más aún, como "el *todo*", exclusivamente las propias creaciones de su pensamiento y las generalidades que se hallan en contradicción con toda la realidad. El obrero no crea nada porque crea simplemente objetos "concretos", es decir, objetos materiales, tangibles, exentos de espíritu y de crítica, un verdadero horror a los ojos de la Crítica pura. Todo lo real, todo lo vivo, es algo sin crítica, algo de masa y, por tanto, "nada", y sólo las criaturas ideales, fantásticas de la Crítica crítica lo son *"todo"*

El obrero no crea nada porque su trabajo es siempre, permanentemente, un trabajo concreto, limitado a sus necesidades puramente individuales, es decir, porque las ramas concretas y coordinadas del trabajo, dentro del orden universal en que vivimos, se hallan separadas, más aún, enfrentadas las unas a las obras; en una palabra, porque el trabajo no se halla *organizado.* La tesis propia de la Crítica, interpretada en el único sentido racional que puede tener, exige la organización del trabajo. Flora Tristan, al enjuiciar cuya doctrina sale a la luz esta gran tesis, postula lo mismo, y su insolencia, al atacar a la Crítica crítica, le vale ser tratada en canaille.[1] El obrero no crea nada: esta tesis es, por lo demás — si prescindimos de que el obrero *individual* no produce nada *total,* lo que significa una perogrullada —, una completa necedad. La Crítica crítica no crea nada; el obrero lo crea todo, y a tal punto lo crea todo, que avergüenza a toda la Crítica, incluso en sus creaciones espi-

[1] Despreciativamente. (N. del E.)

rituales; de ello pueden dar testimonio los obreros ingleses y franceses. El obrero crea incluso *al hombre;* el crítico es y será siempre un no-hombre, a cambio de lo cual puede, ciertamente, sentir la satisfacción de ser un crítico crítico.

"Flora Tristan es el ejemplo de ese dogmatismo femenino que pretende poseer una fórmula y se la crea tomándola de las categorías de lo existente."

La Crítica no hace otra cosa que "crearse fórmulas tomándolas de las categorías de lo existente", es decir, de la filosofía *hegeliana* existente y de las aspiraciones sociales existentes; fórmulas y nada más que fórmulas, y, a pesar de todas sus invectivas contra el dogmatismo, se condena a sí misma al dogmatismo, y precisamente al dogmatismo *femenino.* Es y sigue siendo una mujer vieja, la ajada y viuda filosofía *hegeliana,* que se maquilla y cubre de polvos su cuerpo macilento, secado por la más repugnante abstracción, y vuelve la vista a todas partes, en Alemania, buscando un pretendiente.

2. *Béraud acerca de las prostitutas*

El señor Edgar, puesto a sentir conmiseración por las cuestiones sociales, se mezcla también en las *"condiciones de la prostitución"* (véase pág. 26).

Critica el libro del Comisario de Policía de París Béraud sobre la prostitución, porque le interesa "el *punto de vista"* desde el que "Béraud concibe la posición de las prostitutas ante la sociedad". La "quietud del conocer" se asombra cuando se encuentra con que un policía adopta precisamente un punto de vista policíaco, y da a entender a la masa que ese punto de vista es completamente erróneo. Lo que no se preocupa de dar a conocer es el suyo propio. Y es natural que sea así. Cuando la Crítica crítica se decide a interesarse por esta clase de mujeres, nadie debe exigir que lo haga en público.

3. *El amor*

Para poder elevarse a la "quietud del conocer", *la* Crítica crítica tiene que procurar desembarazarse, ante todo, del *amor.* El amor es una pasión, y nada hay más peligroso para la quietud del conocer que los estados pasionales. He ahí por qué, a propósito de las novelas de la señora von Paalzow, que nos asegura "haber *estudiado* a fondo", refrena el señor Edgar "una *puerilidad* como *eso que se llama el amor*". Es un espanto y un horror, que pone rabiosa a la Crítica crítica, que le revuelve la bilis y la vuelve loca.

"El amor... es un dios cruel, que, como toda deidad, aspira a adueñarse del hombre en su totalidad y no se da por satisfecho hasta

que éste no le ha sacrificado, no solamente su alma, sino también su yo físico. Su culto es la pasión, y el punto culminante de este culto el sacrificio de sí mismo, el suicidio."

Para poder convertir al amor en el "Moloch", en el demonio corpóreo, el señor Edgar empieza convirtiéndolo en un dios. Y, una vez convertido en dios, es decir, en un objeto teológico, cae, naturalmente, bajo la *crítica de la teología,* aparte de que, como es sabido, dios y el diablo no anda nunca muy lejos el uno del otro. El señor Edgar convierte al amor en un "dios", y no en un dios cualquiera, sino en un "dios cruel", haciendo del *hombre enamorado,* del amor *del hombre,* el hombre *del amor,* para lo cual separa *al "amor"* del hombre como un ser aparte, y lo sustantiva en cuanto tal. Mediante esta sencilla manipulación, transformando el predicado en sujeto, es posible transformar críticamente todas las determinaciones esenciales y todas las manifestaciones de la esencia del hombre en algo *no esencial* y en *enajenaciones* de la esencia. Así, por ejemplo, la Crítica crítica hace de la Crítica, en cuanto predicado y actividad del hombre, un sujeto aparte, la Crítica que recae sobre sí misma, es decir, la *Crítica crítica:* un "Moloch" cuyo culto es el sacrificio de sí mismo, el suicidio del hombre, o sea de la *capacidad* humana *de pensar.*

"Objeto", exclama la quietud del conocer, "objeto: tal es la expresión exacta, pues el amado sólo tiene importancia para el amante —(carece de género femenino)— en cuanto *este objeto externo* de su *reacción afectiva,* en cuanto el objeto sobre el que trata de satisfacer su sentimiento egoísta."

¡Objeto! ¡Algo espantoso! No hay nada más reprobable, más profano, más de masa, que un *objeto* — à bas [2] el objeto! ¿Cómo podía la absoluta subjetividad, el actus purus,[3] la crítica *"pura",* no ver en el amor su bête noire,[4] el satanás personificado; en el amor, que es, verdaderamente, lo primero que enseña al hombre a creer en el mundo objetivo fuera de él, que no sólo convierte al hombre en objeto, sino incluso al objeto en hombre?

El amor saca de quicio a la quietud del conocer; no se contenta siquiera con convertir al hombre en la *categoría de "objeto"* para el otro ser humano, sino que lo convierte incluso en un objeto *determinado y real,* en *este* objeto individual malo (véase la "Fenomenología" de Hegel acerca del Este y el Aquél, donde se polemiza también contra el *"Este"* malo), *externo,* no sólo en un objeto interior, que permanece dentro del cerebro, sino en un objeto que se manifiesta por medio de los sentidos.

[2] ¡Abajo! (N. del E.)
[3] Acto puro. (N. del E.)
[4] Bestia negra. (N. del E.)

¡Amor!
¡No vivas *solamente* encastillado en el *cerebro.*

No, la amada es un *objeto de los sentidos,* y la Crítica crítica, cuando no tiene más remedio que rebajarse a reconocer la existencia de un objeto, exige por lo menos que sea un objeto *extrasensible.* El amor es un materialista *exento de crítica, no cristiano.*

Finalmente, el amor convierte al hombre, incluso, en *"este objeto externo de la reacción afectiva"* de otro hombre, en el objeto sobre el que éste trata de satisfacer su sentimiento *egoísta;* sentimiento *egoísta,* porque *busca su propia esencia* en el otro hombre, y esto no debe ser. La Crítica crítica se halla tan *libre* de todo *egoísmo,* que para ella toda la extensión de la esencia humana *se reduce a su propio yo.*

El señor Edgar no nos dice, naturalmente, en qué se distingue la amada de los demás "objetos externos de la reacción afectiva sobre los que se satisfacen los sentimientos egoístas del hombre". El objeto del amor, tan rico en espíritu, tan multívoco y elocuente, sólo revela a la quietud del conocer el esquema categórico "este objeto externo de la reacción afectiva", a la manera como el cometa, por ejemplo, no revela al filósofo especulativo de la naturaleza otra cosa que la "negatividad". El hombre, al convertir al hombre en el objeto externo de su reacción afectiva, le atribuye, es verdad, según confiesa la propia Crítica crítica, cierta "importancia", pero una *importancia objetiva,* por así decirlo, siendo así que la importancia que la Crítica atribuye a los objetos no es sino la importancia que se atribuye a sí misma y que no se hace valer tampoco, por tanto, en el *"ser exterior* y malo", sino en la *"nada"* del objeto críticamente importante.

Pero, si la quietud del conocer no posee un *objeto* en el hombre real, posee, en cambio, una *cosa* en la *humanidad.* La Crítica crítica *"se guarda* sobre todo de que la persona no la lleva a perder de vista la *cosa,* que no es sino la cosa de la humanidad". El amor exento de crítica no disocia a la humanidad del hombre personal e individual.

"El amor mismo, pasión *abstracta,* que no se sabe de dónde viene ni hacia dónde va, es incapaz del interés de un desarrollo *interior.*"

El amor, a los ojos de la quietud del conocer, es una pasión abstracta, según la terminología *especulativa* con arreglo a la cual lo concreto se llama abstracto y lo abstracto concreto.

Nadie sabía de dónde vino,
no había nacido en la aldea,
y al despedirse la muchacha,
se borró por siempre su huella.

Para la abstracción, el amor es "la muchacha que ha venido del extranjero", sin pasaporte dialéctico y a la que la policía crítica expulsa, por tanto, del país, como indocumentada.

La pasión del amor es incapaz del interés de un desarrollo *interior*, porque no puede construirse a priori, porque el suyo es un desarrollo real, que ocurre en el mundo de los sentidos y entre individuos reales. Y el interés fundamental de la construcción especulativa gira en torno al "de dónde" y al "adónde". El de dónde es, cabalmente, la "*necesidad* de un concepto, su prueba y su deducción" (Hegel). El adónde, la determinación "por medio de la cual todo eslabón concreto del ciclo especulativo, como animado por el método, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo eslabón" (Hegel). Por tanto, el amor sólo sería acreedor al "interés" de la Crítica especulativa si fuera posible construir a priori su de dónde y su adónde.

Lo que la Crítica crítica combate aquí no es solamente el amor, sino todo lo vivo, todo lo inmediato, toda experiencia sensible y, en general, toda experiencia *real*, de la que nunca *se sabe* de antemano "de dónde" viene ni "adónde" va.

Mediante el avasallamiento del amor, el señor Edgar se *estatuye* plenamente como "quietud del conocer", y ahora puede inmediatamente comprobar en *Proudhon* una gran virtuosidad del conocer para la que el "*objeto*" ha dejado de ser "*este objeto externo*" y una *ausencia de amor* mayor todavía hacia la lengua francesa.

4. *Proudhon*

No fue el mismo *Proudhon*, según los informes de la Crítica crítica, sino el "*punto de vista* proudhoniano", quien escribió la obra titulada "Qu'est-ce que la propriété?" "Comienzo mi exposición del punto de vista proudhoniano con la característica de su obra (es decir, de la obra del punto de vista) "¿Qué es la propiedad?"

Y, como sólo las obras del punto de vista crítico tienen por sí mismas carácter, la caracterización crítica comienza necesariamente dando carácter a la obra de Proudhon. El señor Edgar da carácter a esta obra, al *traducirla*. Y le da, naturalmente, un *mal* carácter, pues la convierte en *objeto "de la* Crítica".

La obra de Proudhon se ve, pues, sometida a un doble ataque por parte del señor Edgar, a un ataque *tácito* en su traducción caracterizadora y a otro *expreso* en sus glosas marginales críticas. Como veremos, el señor Edgar es más demoledor cuando traduce que cuando glosa.

Traducción caracterizadora núm. 1

"No pretendo (es decir, no pretende Proudhon, críticamente traducido) ofrecer ningún sistema de lo nuevo, sino que aspiro simplemente a la abolición del privilegio, a la supresión de la esclavitud ... Justicia y sólo justicia es lo que yo me propongo."

El Proudhon caracterizado se limita a pretender y opinar, porque

la "buena voluntad" y las "opiniones" no científicas son atributos característicos de la masa extenta de crítica. El caracterizado Proudhon se comporta tan modestamente como cumple a la masa y supedita lo que quiere a lo que *no* quiere. No se arrostra a tratar de ofrecer un sistema de lo nuevo; lo que él pretende es mucho menos; no se propone, incluso, *nada más que* la abolición del privilegio, etc. Aparte de esta supeditación crítica de la voluntad, que tiene, a la voluntad de que carece, su primera frase se caracteriza ya enseguida por una característica ausencia de lógica. El escritor que comienza su libro diciendo que no pretende ofrecer ningún sistema de lo nuevo, parece que debiera decir enseguida lo que trata de ofrecer, ya sea un sistema de lo antiguo o un algo nuevo carente de sistema. Pero el Proudhon caracterizado, que no pretende *ofrecer* ningún sistema de lo nuevo, ¿pretende acaso ofrecer la abolición de los privilegios? No. Son ellos los que él *pretende.*

El Proudhon *real* dice: "Je ne fais pas de système; je demande la fin du privilège, etc." [5] No establezco ningún sistema, exijo, etc. Es decir, el Proudhon real declara que no persigue ninguna clase de fines científicos abstractos, sino que formula a la sociedad exigencias directamente prácticas. Y la exigencia que aquí formula no tiene nada de arbitrario. Se halla motivada y razonada por toda la argumentación que nos ofrece y es el resumen de ella, pues "justice, rien que justice; tal est le resumé de mon *discours*".[6] El Proudhon caracterizado cae en la perplejidad con su "justicia y solamente justicia, eso es lo que yo me propongo", con tanta mayor razón cuanto que se propone, además, muchas otras cosas; *"se propone"*, por ejemplo, según el señor Edgar, sostener que la filosofía no ha sido lo bastante práctica, *"se propone"* refutar a Charles Comte, etc.

El Proudhon crítico se pregunta: "¿Debe *el hombre* ser siempre desgraciado?"; es decir, se pregunta si la desventura es el destino moral del hombre. Pero el Proudhon real es un francés frívolo, y se pregunta si la desventura será una necesidad material, una *obligación* del hombre. L'homme *doit*-il être éternellement malhereux?) [7]

El Proudhon de masa escribe: "Et sans m'arrêter aux explications à toute fin des entrepreneurs de réformes, accusant de la détresse générale ceux-ci la lâcheté et l'impéritie du pouvoir, ceux-là les conspirateurs et les émeutes, d'autres l'ignorance et la corruption générale, etc." [8]

[5] No establezco un sistema; lo que pido es que se acabe el privilegio, etc. (N. del E.)

[6] Justicia y solamente justicia; en eso se resume toda mi *argumentación.* (N. del E.)

[7] *¿Debe* el hombre ser eternamente desdichado? (N. del E.)

[8] Y, sin detenerse en las explicaciones terminantes de los fabricantes de reformas, que, cerrando el paso a toda réplica, acusan de la penuria general, éstos a la cobardía y a la inepcia del Poder, aquéllos a los conspiradores y a los motines y otros a la ignorancia y la corrupción general, etc. (N. del E.)

Como la expresión à toute fin [9] es una mala expresión de masa, que no se encuentra en los diccionarios alemanes de masa, el Proudhon crítico omite, naturalmente, este esclarecimiento más preciso de las "explicaciones". Se trata de un término técnico tomado de la jurisprudencia francesa de masa, en la que explications à toute fin significan explicaciones que cierran el paso a toda réplica. El Proudhon crítico injuria a los *"reformistas"*, un partido socialista francés, mientras que el Proudhon real dirige sus tiros contra los fabricantes de reformas. En el Proudhon real existen diversas clases de entrepreneurs de réformes. Estos, ceux-ci, dicen esto, aquéllos, ceux-là, *aquello,* otros, d'autres, *lo otro.* El Proudhon crítico, en cambio, hace que *los mismos reformistas* "sean acusados tan pronto de lo uno como de lo otro", lo que, desde luego, acredita su inconstancia. El Proudhon real, que se atiene a la realidad francesa de masa, habla de "les conspirateurs et les émeutes", es decir, primero de los conspiradores y después de sus actos, los motines. El Proudhon crítico, que mete en el mismo saco a las diversas clases de reformistas, clasifica en cambio a los rebeldes y dice, por tanto: los conspiradores y *los sediciosos.* El Proudhon real habla de la ignorancia y "la *corrupción general*". El Proudhon crítico convierte la ignorancia en estupidez, la "corrupción" en "abyección" y, por último, como un crítico crítico, hace de la estupidez un fenómeno *general.* Y él mismo se encarga de brindarnos directamente un ejemplo de ella, al poner la palabra générale en singular, en vez de emplearla en plural. Escribe: l'ignorance et la corruption général por la estupidez y la abyección general. La gramática francesa, exenta de espíritu crítico, exigiría decir: l'ignorance et la corruption général*es.*

El Proudhon caracterizado, que habla y piensa de otro modo que el Proudhon real, ha pasado también, necesariamente, por otro *proceso de formación* completamente distinto. "Ha consultado a los maestros de la ciencia, ha leído cientos de volúmenes de filosofía y jurisprudencia, etc., para darse cuenta *a la postre* de que aun no hemos llegado a captar el sentido de las palabras justicia, equidad y libertad." El Proudhon real creía haber reconocido *desde el primer momento* (j'ai cru *d'abord* reconnaître [10]) lo que el Proudhon crítico sólo vio *"al final"*. La transformación crítica del d'abord en el enfin [11] es necesaria, ya que la masa no tiene derecho a creer que conoce nada "de antemano". El Proudhon real cuenta expresamente cómo este sorprendente resultado de sus estudios le desconcertó y cómo no se fiaba de él. Decidido, por ello, a hacer una *"contraprueba"*, se pregunta: "¿Es posible que la humanidad viviera durante tanto tiempo y de un modo tan general engañada acerca de los

[9] Terminantes. (N. del E.)
[10] Creí conocer *desde el primer momento.* (N. del E.)
[11] A la postre. (N. del E.)

principios de la aplicación de la moral? ¿Cómo y por qué estaba engañada?", etc. Hizo depender de la respuesta dada a estas preguntas la exactitud de sus observaciones. Y se encontró con que en la moral, como en todas las demás ramas del saber, los errores *"son escalones de la ciencia"*. El Proudhon crítico, por el contrario, confía inmediatamente en la primera impresión que en él dejan sus estudios de economía, jurisprudencia y otros semejantes. Huelga decir que la masa no tiene derecho a proceder nunca de un modo *concienzudo,* sino que debe elevar al plano de verdades incontrovertibles los primeros resultados de sus estudios. "Llega a sus conclusiones de antemano, antes de medirse con las contrarias", razón por la cual "se revela" más tarde "que aún no ha llegado al comienzo cuando ya cree estar en el final".

El Proudhon crítico prosigue, por tanto, razonando del modo más infundado e incoherente:

"Nuestro conocimiento de las leyes morales no es completo de antemano; *tal como es* puede satisfacer durante algún tiempo al progreso social; pero, a la larga, nos llevará por un camino falso".

El Proudhon crítico no razona por qué un conocimiento incompleto de las leyes morales puede satisfacer al progreso social aunque sólo sea un solo día. El Proudhon real, después de haberse preguntado si y por qué la humanidad ha podido permanecer en el engaño de un modo tan general y durante tanto tiempo, y habiendo encontrado la solución de que todos los errores son escalones de la ciencia, de que nuestros juicios incompletos encierran una suma de verdades que bastan para cierto número de inducciones y para un determinado ciclo de la vida práctica, fuera de cuyo número y más allá de cuyo ciclo conducen teóricamente al absurdo y llevan prácticamente a la decadencia, puede ya afirmar que incluso el conocimiento imperfecto de las leyes morales puede satisfacer durante algún tiempo al progreso social.

El Proudhon crítico:

"Ahora bien, cuando se hace necesario un nuevo conocimiento, se desata una rabiosa lucha entre los viejos prejuicios y la nueva idea." Pero ¿cómo puede desatarse una lucha contra un adversario que *aún no* existe? Lo que el Proudhon crítico nos ha dicho es que se hace necesaria una nueva idea, pero no que esta nueva idea *exista* ya.

El Proudhon real:

"Tan pronto como se hace necesario un conocimiento superior, *éste no falta nunca,* existe siempre. Y, *entonces,* comienza la lucha."

El Proudhon crítico afirma que "es el destino del hombre ir aprendiendo paso a paso", como si el hombre no tuviera otro destino completamente distinto, a saber, el de ser hombre, y como si ese ir aprendiendo "paso a paso" por sí mismo llevara necesariamente ni un solo paso hacia adelante. Puede uno ir caminando paso a paso y llegar precisamente al

mismo punto de dónde partió. El Proudhon no crítico no habla del "destino", de la *condición* (condition) a que se halla sujeto el hombre de ir aprendiendo, no precisamente paso a paso (pas à pas), sino *gradualmente* (par degrés). El Proudhon crítico se dice a sí mismo: "Entre los principios sobre que descansa la sociedad hay uno que ella no comprende, que su ignorancia corrompe y que es la causa de todos los males. Y, sin embargo, se *honra* a este principio y se le quiere, a pesar de todo, pues de otro modo carecería de influencia. Pues bien, ¿cuál es... este principio, verdadero en cuanto a su *esencia,* pero falso en cuanto a nuestro modo de concebirlo?"

En la primera parte dice el Proudhon crítico que el principio de que se trata está corrompido por la sociedad, es mal interpretado, lo que significa que es, en sí mismo, exacto. En la segunda parte, confiesa, cayendo en redundancia, que el tal principio es verdadero en cuanto a su esencia y, no obstante, reprocha a la sociedad el querer "este principio" y el honrarlo. El Proudhon real, por el contrario, no censura el que se quiera y se honre a este principio, sino el que se le quiera y honre *tal y como* lo ha falseado nuestra ignorancia. ("Ce principe... tel que notre ignorance l'a fait est honoré." [12]) El Proudhon crítico encuentra que es *verdadera* la *esencia* del principio bajo su forma falsa. El Proudhon real, en cambio, afirma que la esencia del principio falseado está en nuestra falsa concepción, pero que el principio es verdadero en cuanto a su *objeto* (objet), exactamente del mismo modo que la esencia de la alquimia y la astrología está en nuestra fantasía, aunque su objeto — los movimientos de los astros y las propiedades químicas de los cuerpos — sea verdadero.

El Proudhon crítico prosigue, en su monólogo:

"El objeto de nuestra investigación es la ley, la determinación del principio social. Ahora bien, los políticos, es decir, los hombres de la ciencia social, se hallan embrollados en una completa oscuridad: pero, así como todo error se basa en una realidad, así también encontraremos en sus libros la verdad, traída por ellos al mundo sin saberlo."

El Proudhon crítico razona del modo más peregrino. Partiendo del hecho de que los políticos son gentes ignorantes y sumidas en la oscuridad, procede a afirmar de un modo totalmente arbitrario que todo error se basa en una realidad, cosa que no puede ponerse en duda, tanto más cuanto que a todo error sirve de base una realidad en la persona que yerra. Y del hecho de que todo error *se basa* en una realidad deduce, siguiendo por el mismo camino, que *en los libros* de los políticos puede encontrarse la verdad. Y, finalmente, hace incluso que esta verdad sea

[12] Se honra a este principio... tal y como nuestra ignorancia lo ha hecho. (N. del E.)

traída al *mundo* por los políticos. Pero, si ellos la hubieran traído al *mundo,* no sería necesario ir a buscarla a sus *libros.*

El Proudhon real: "Los políticos no se entienden entre sí (ne s'entendent pas); su error es, por tanto, un error subjetivo, que radica en ellos mismos (donc c'est en eux que l'erreur). Su mutua incomprensión demuestra su unilateralidad. Confunden "sus opiniones privadas con la sana razón", y "como — según la anterior deducción — todo error tiene por *objeto* una verdadera realidad, necesariamente tiene que encontrarse en sus libros la verdad, que ellos han puesto aquí, es decir, en sus libros, inconscientemente, pero que no han traído al mundo." (Dans leurs livres doit se trouver la vérité, qu'a leur insu ils y auront mise.)

El Proudhon crítico se pregunta: "¿Qué es la justicia, cuál es su esencia, su carácter, su significación?", como si la justicia pudiera tener, además, una significación aparte y distinta de su esencia y su carácter. El Proudhon no crítico, en cambio, pregunta: ¿Cuál es su principio, su carácter y su fórmula (formule)? La fórmula es el principio, en cuanto principio del desarrollo científico. En la lengua francesa de masa, las palabras formule y signification son palabras esencialmente distintas. Pero en la lengua francesa crítica coinciden una y otra.

Y, después de estas disquisiciones, altamente subjetivas por cierto, el Proudhon crítico toma fuerzas, y exclama:

"Tratemos de aproximarnos algo a nuestro objeto." En cambio, el Proudhon real, que hace ya mucho tiempo que ha llegado a su objeto, intenta arribar a algunas determinaciones más precisas y más positivas de ese objeto a que ha llegado (d'arriver à quelque chose de plus précis et de plus positif).

"La ley" es, para el Proudhon crítico, una *"determinación* de lo justo", para el Proudhon no crítico una *"declaración"* (déclaration) de ello. El Proudhon no crítico combate la concepción de que el derecho sea obra de la ley. Ahora bien, una "determinación de la ley" puede significar tanto el que la ley es determinada como el que es ella la que determina, y ya hemos visto cómo precisamente el mismo Proudhon crítico hablaba más arriba de la determinación del principio social en este segundo sentido. Es, ciertamente, una inconveniencia del Proudhon de masa la de establecer tan sutiles distinciones.

A la vista de estas diferencias entre el Proudhon críticamente caracterizado y el Proudhon real, nada tiene, pues, de extraño que el Proudhon núm. I trate de *demostrar* cosas completamente distintas que el Proudhon núm. II.

El Proudhon crítico *"trata* de *demostrar* por medio de las *experiencias de la historia"* que, "si la idea que nos formamos de lo justo y lo legítimo es falsa, *manifiestamente* (a pesar de cuya evidencia

manifiesta, trata de demostrarlo) tienen que ser malas todas sus aplicaciones en la ley y defectuosas todas nuestras instituciones".

El Proudhon real dista mucho de proponerse demostrar lo que está de manifiesto. Dice más bien lo que sigue: "Si la idea que nos formamos de lo justo y lo legítimo estuviese mal determinada, si fuera incompleta e incluso falsa, es *evidente* que todas nuestras aplicaciones legislativas serían malas", etc.

Ahora bien, ¿qué se propone demostrar el Proudhon no crítico? "Esta hipótesis — continúa — de la inversión de la justicia en nuestra concepción, y consecuentemente en nuestros actos, sería un hecho probado si las opipiones de los hombres acerca del concepto de la justicia y de su aplicación no hubiesen permanecido siempre constantes, si hubiesen sufrido modificaciones en diferentes épocas, en una palabra, si se hubiese operado un proceso en las ideas." Y es precisamente esta inconstancia, este cambio, este progreso, "el que la *historia* demuestra por medio de los más palmarios testimonios". Y, a continuación, el Proudhon no crítico cita estos testimonios más palmarios de la historia. Pero su doble crítico, del mismo modo que demuestra una tesis completamente distinta como probada por las experiencias de la historia, presenta también de otro modo estas experiencias mismas.

En el Proudhon real son "los sabios" (les sages), en el Proudhon crítico los filósofos", los que previeron el derrumbamiento del Imperio romano. Como es natural, el Proudhon crítico sólo puede considerar como hombres sabios a los filósofos. Según el Proudhon real, los derechos romanos "estaban consagrados por una práctica jurídica" o una "justicia" milenaria (ces droits consacrés par une justice dix fois séculaire); según el Proudhon crítico, había en Roma "derechos consagrados por una *justicia* milenaria".

Según el mismo Proudhon núm. I, los romanos razonaban así: "Roma... ha triunfado por su política y sus dioses, y toda reforma del culto y del espíritu público sería una necedad y un sacrilegio (en el Proudhon crítico, sacrilège no significa, como en la lengua francesa de masa, insulto a lo sagrado o profanación, sino sencillamente ultraje); queriendo liberar a los pueblos, sería el abandono de sus derechos." "De este modo, Roma tenía a su favor el hecho y el derecho", añade el Proudhon núm. I. Según el Proudhon no crítico, los romanos razonaban más concienzudamente. Se detalla el *hecho:*

"Los esclavos son la fuente más fecunda de su riqueza; la liberación de los pueblos habría representado, por tanto, *la ruina de sus finanzas.*" Y, por lo que *al derecho* se refiere, el Proudhon real añade: "Las pretensiones de Roma aparecían legitimadas por el derecho de gentes (droit des gens)." Este modo de probar el derecho al sojuzgamiento corresponde en absoluto a la concepción romana del derecho.

Véase lo que dicen las Pandectas reales: *Jure gentium servitus invasit.*[13] (Fr. 4. D. 1. 1.)

Según el Proudhon crítico, fueron "la idolatría, la esclavitud y la molicie el fundamento de las instituciones romanas, de las instituciones en bloque. El Proudhon real dice: "La idolatría en la religión, en el Estado la esclavitud y en la vida privada el epicureísmo (épicuréisme, en la lengua francesa profana, no es sinónimo de mollesse, de molicie), fueron el fundamento de las instituciones." Dentro de esta situación romana, "apareció", según el Proudhon místico, "la palabra de Dios", según el Proudhon racionalista real un "hombre que se *llamaba* la palabra de Dios". Este hombre, en el Proudhon real, llama a los sacerdotes "víboras" (vipères); en el Proudhon crítico es más galante con ellos y los llama "serpientes". Allí habla, a la romana, de "abogados"; aquí, a la alemana, habla de "juristas".

El Proudhon crítico, después de caracterizar el espíritu de la revolución francesa como un espíritu de contradicción, añade: "Basta esto para darse cuenta de que lo nuevo, que venía a ocupar el puesto de lo viejo, no tenía en sí mismo nada de metódico ni de reflexivo. "Se le obliga a adorar las categorías predilectas de la Crítica crítica, las de lo "viejo" y lo "nuevo". Se le obliga a postular el absurdo de que lo "nuevo" *debe* llevar *en* sí algo de metódico y de reflexivo, como se lleva en sí, por así decirlo, una impureza. El Proudhon real dice: "Esto basta para demostrar que el orden de cosas que se implantó en vez del antiguo carecía *en* sí de método y de reflexión."

El Proudhon crítico, dejándose arrastrar por el recuerdo de la revolución francesa, *revoluciona* hasta tal punto el idioma francés, que traduce un fait physique [14] por "un hecho de la física" y un fait intellectuel [15] por un hecho de la razón". Y, mediante esta revolución operada en la lengua francesa, el Proudhon crítico consigue poner a la física en posesión de todos los hechos con que nos encontramos en la naturaleza. Y si, de este modo, de una parte exalta desmesuradamente a la ciencia natural, de otra parte la rebaja también de una manera desmesurada, al negarle la razón y distinguir los hechos de la razón de los hechos de la física. Y asimismo hace superfluos todos los demás estudios psicológicos y lógicos, al elevar directamente el hecho intelectual a hecho de la razón.

Y, como el Proudhon crítico o Proudhon núm. I no sospecha siquiera lo que el Proudhon real o Proudhon núm. II se propone demostrar con su deducción histórica, para él no existe tampoco, naturalmente, el verdadero contenido de esta deducción, a saber: la prueba de los

[13] *La esclavitud* se ha extendido *por medio del derecho de gentes.* (N. del E.)
[14] Un hecho físico. (N. del E.)
[15] Un hecho intelectual. (N. del E.)

cambios operados en las ideas jurídicas y de la continua *realización* de la justicia a través de la *negación* del derecho positivo histórico. "La société fut sauvée par la *négation* de ses principes... et la *violation des droits* les plus sacrés."[16] Así demuestra el Proudhon real cómo por medio de la negación del derecho romano se llevó a cabo la ampliación del derecho en la *idea cristiana,* cómo por la negación del derecho de la conquista se abrió paso el derecho de los municipios, cómo por medio de la negación de todo el derecho feudal, por medio de la revolución francesa, se impuso el estado de derecho más amplio de nuestros días.

No era posible que la Crítica crítica concediese a Proudhon la gloria de haber descubierto la ley de la realización de un principio por medio de su negación. Bajo esta formulación consciente, tal pensamiento era, en efecto, una verdadera revelación para los franceses.

Glosa marginal crítica núm. I

Así como la primera crítica de toda ciencia va necesariamente implícita en las premisas de la ciencia por ella combatida, así también la obra de Proudhon "Qu'est-ce que la propriété?" es la crítica de la *economía política* desde el punto de vista de la economía política. — No necesitamos entrar de lleno aquí en la primera parte del libro, que critica el derecho desde el punto de vista del derecho, pues lo que fundamentalmente interesa es la crítica de la economía política. — La obra de Proudhon se ve, por tanto, científicamente superada por la crítica de la *economía política,* incluyendo la economía política tal y como Proudhon la formula. Este trabajo sólo ha sido posible gracias al propio Proudhon, del mismo modo que la crítica proudhoniana tiene como premisas la crítica del sistema mercantil por los fisiócratas, la de los fisiócratas por Adam Smith, la de Adam Smith por Ricardo y los trabajos de Fourier y de Saint-Simon.

Todos los desarrollo de la economía política tiene por premisa la *propiedad privada.* Esta premisa fundamental constituye para ella un hecho inconmovible, que no se preocupa de someter a ningún análisis ulterior y de la que, como candorosamente confiesa *Say,* sólo se detiene a hablar "accidentellment".[17] Ahora bien, Proudhon somete la base de la economía política, la *propiedad privada,* a un análisis crítico, que es, además, el primer análisis resuelto, implacable y, al mismo tiempo, científico que de ella se ha hecho. Tal es el gran progreso científico que Proudhon lleva a cabo, un progreso que ha venido a revolucionar la economía política, haciendo posible por vez primera una verdadera

[16] La sociedad fue salvada por la *negación* de sus principios ... y la *violación de los derechos* más sagrados. (N. del E.)
[17] Por casualidad. (N. del E.)

ciencia económica. La obra de Proudhon "Qu'est-ce que la propriété?" significa para la moderna economía política lo que el escrito de Sièyes "Qu'est-ce que le tiers état?" significó para la política moderna.

Y si Proudhon no concibe las otras modalidades de la propiedad privada, por ejemplo el salario, el comercio, el valor, el precio, el dinero, etc., como se ha hecho, por ejemplo, en los "Anales Franco-Alemanes" (véase el estudio de F. Engels "Esbozo de una crítica de la economía política"), viéndolas como modalidades de la misma propiedad privada, sino que combate a los economistas partiendo de estas premisas económicas, ello responde por entero a su punto de vista más arriba señalado, justificado históricamente.

La economía política, que acepta las relaciones de la propiedad privada como relaciones humanas y racionales, se mueve en una constante contradicción con su premisa fundamental, la propiedad privada, en una contradicción análoga a la del teólogo que interpreta constantemente las ideas religiosas desde un punto de vista humano, con lo que atenta constantemente contra su premisa fundamental, que es el carácter sobrehumano de la religión. Así, vemos que en la economía política el salario se presenta al comienzo como la parte proporcional del producto que corresponde al trabajo. El salario y la ganancia del capital mantienen entre sí las relaciones más amistosas y aparentemente más humanas, condicionándose mutuamente. Pero, más tarde se revela que las relaciones que entre ellos existen son las más hostiles, que se hallan el uno con respecto a la otra en relación *inversa.* El valor se presenta, al comienzo, como algo al parecer determinado racionalmente por el costo de producción de una cosa y por la utilidad social de ésta. Pero más tarde se revela que el valor es una determinación puramente fortuita, que no tiene por qué guardar la menor proporción ni con el costo de producción ni con la utilidad social. La magnitud del salario se determina al comienzo mediante el *libre* acuerdo entre el obrero libre y el capitalista libre. Pero más tarde se revela que el obrero se halla obligado a dejar que se lo determinen, del mismo modo que el capitalista, por su parte, lo está a establecerlo lo más bajo que sea posible. La *libertad* de las partes contratantes es suplantada por la *coacción.* Y lo mismo ocurre con el comercio y con todas las demás relaciones de la economía política. Los mismos economistas advierten de vez en cuando estas contradicciones, y el desarrollo de ellas constituye el contenido fundamental de sus mutuas luchas. Pero, cuando cobran conciencia de estas contradicciones, *ellos mismos* atacan a la *propiedad privada* bajo una forma *parcial* cualquiera, como falseadora del salario racional en sí, es decir, en su concepción, del valor racional en sí y del comercio racional en sí. Así, vemos que Adam Smith polemiza de vez en cuando contra los capitalistas, Destutt de Tracy contra los banqueros, Simonde

Sismondi contra el sistema fabril, Ricardo contra la propiedad del suelo y casi todos los economistas modernos contra los capitalistas *no industriales,* en los que la propiedad se manifiesta como un simple *consumidor.*

Por tanto, los economistas o bien hacen valer excepcionalmente —a saber, cuando atacan cualquier abuso específico— la apariencia de lo humano en las relaciones económicas, o bien, y por regla general, conciben estas relaciones precisamente en lo que abierta y manifiestamente *las diferencia* de lo humano, en su sentido estrictamente económico. Y, en medio de esta contradicción, van dando tumbos de acá para allá, inconscientemente.

Pues bien, *Proudhon* pone fin de una vez por todas a esta inconsciencia. Toma en serio la *apariencia humana* de las relaciones económicas y se enfrenta tajantemente a su *inhumana realidad.* Las obliga a ser en la realidad lo que son en su concepción de sí mismas o, mejor dicho, a despojarse de la concepción que de sí mismas se forman y a confesar su real carácter inhumano. Por eso, consecuente consigo mismo, no se limita a atacar parcialmente, como los demás economistas, esta o aquella clase de propiedad privada, sino que presenta universalmente la propiedad privada en general como la falseadora de las relaciones económicas. *Proudhon* dio de sí todo lo que la crítica de la economía política podía dar, desde el punto de vista económico.

El señor Edgar, pretendiendo *caracterizar* el *punto de vista* de la obra "Qu'est-ce que la propriété?", no dice, naturalmente, una palabra ni de la economía política ni del carácter distintivo de dicha obra, que consiste precisamente en haber convertido el problema de la *esencia de la propiedad privada* en la cuestión vital de la economía política y de la jurisprudencia. Para la Crítica crítica, todo esto se comprende por sí mismo. Proudhon, según ella, no aporta nada nuevo, con su negación de la propiedad privada. Se limita a pregonar un secreto silenciado por la Crítica crítica.

"Proudhon —prosigue el señor Edgar inmediatamente después de su traducción caracterizadora— encuentra, por tanto, algo absoluto, un fundamento eterno en la historia, un dios que guía a la humanidad, la justicia."

La obra francesa de Proudhon, escrita en el año 1840, no se coloca en el punto de vista del desarrollo alemán a partir del año 1844. Su punto de vista es el de Proudhon, un punto de vista compartido por sinnúmero de escritores franceses diametralmente opuestos a él y que confiere, por tanto, a la Crítica crítica la ventaja de haber caracterizado de un solo y el mismo plumazo los puntos de vista más contrapuestos. Por lo demás, basta con llevar a cabo consecuentemente la ley establecida por el mismo Proudhon, la ley de la realización de la justicia por

medio de su negación, para remontarse también sobre este algo absoluto en la historia. Y si Proudhon no avanza hasta llegar a esta consecuencia, ello se debe a que tuvo la desgracia de haber nacido francés, y no alemán.

Para el señor Edgar, Proudhon, a través de lo absoluto en la historia, de la fe en la justicia, se convierte en un objeto *teológico,* y la Crítica crítica, que es exprofeso la Crítica de la teología, puede apoderarse ahora de él, para desahogarse acerca de las "ideas religiosas".

"Lo característico de toda idea religiosa es que establece el dogma de un estado de cosas en el que, a la postre, sale victoriosa y queda como la única verdadera una antítesis."

Hemos de ver cómo la Crítica crítica religiosa formula el dogma de un estado de cosas en el que, a la postre, un término antitético, *"la* Crítica", triunfa sobre el otro, sobre "la masa", como la verdad única. Pero Proudhon cometió el desafuero mucho mayor de ver en la justicia de masa un algo absoluto, un dios de la historia, papel que *expresamente* se reservaba para sí la Crítica justa, como este algo absoluto, este dios de la historia.

Glosa marginal crítica núm. II

"Proudhon llega unilateralmente a sus consideraciones a través del hecho de la miseria, de la pobreza, en la que ve una *contradicción* a la igualdad y a la justicia; es ella quien le presta sus armas. Y así llega a considerar este hecho como absoluto y legítimo, y el hecho de la propiedad como ilegítimo."

La quietud del conocer nos dice que Proudhon ve en el hecho de la miseria una contradicción a la justicia, y a renglón seguido nos asegura que este hecho se torna, para él, en absoluto y legítimo.

La economía política anterior partía de la *riqueza* supuestamente engendrada para las *naciones* por el movimiento de la propiedad privada, para llegar a sus consideraciones apologéticas sobre este régimen de propiedad. Proudhon parte del lado inverso, que la economía política encubre sofísticamente, de la pobreza engendrada por el movimiento de la propiedad privada, para llegar a sus consideraciones, que niegan este tipo de propiedad. La primera crítica de la propiedad privada parte, naturalmente, del hecho en que su esencia contradictoria se manifiesta bajo la forma más tangible, más clamorosa, que más subleva directamente a los sentimientos humanos: del hecho de la pobreza, de la miseria.

"La Crítica, por el contrario, compendia en unidad ambos hechos, el de la pobreza y el de la propiedad, reconoce la conexión interna que entre ellos existe, los convierte en un todo, al que interroga en cuanto tal por las premisas de su existencia."

La Crítica, que hasta hora no ha captado nada de los hechos de la propiedad y de la pobreza, alega, "por el contrario", en contra del hecho real de Proudhon el hecho llevado a cabo por ella en su imaginación. Compendia *ambos* hechos en uno *solo* y, después de haber hecho de *los dos uno,* reconoce la conexión interna existente entre *ambos.* La Crítica no puede negar que también Proudhon reconoce una conexión interna entre los hechos de la pobreza y la propiedad, puesto que precisamente en virtud de esta conexión suprime la propiedad para acabar con la miseria. Y Proudhon hace, incluso, algo más. Pone de manifiesto en detalle *cómo* el movimiento del capital engendra la miseria. En cambio, la Crítica crítica no desciende a tales nimiedades. Reconoce que la pobreza y la propiedad privada son términos *antitéticos,* reconocimiento por cierto bastante extendido. *Hace* de la pobreza y la riqueza *un todo* "al que interroga *en cuanto* tal por las premisas de su existencia"; interrogación tanto más superflua cuanto que ella misma acaba de *hacer* "el todo en cuanto tal" y, al *hacerlo así,* ha establecido por sí misma la premisa de su existencia.

La Crítica crítica, al interrogar "al todo en cuanto tal" por las premisas de su existencia, indaga, por tanto, de un modo auténticamente teológico, esas premisas de su existencia *fuera* del todo. La especulación crítica se mueve fuera del objeto que pretexta tratar. Y, como *toda la antítesis* no es sino el *movimiento de sus dos lados,* y es precisamente en la naturaleza de estos dos lados donde reside la premisa de la existencia del todo, aquélla se excusa del estudio de este movimiento real que forma el todo, para poder declarar que la Crítica crítica, en cuanto quietud del conocer, se halla por encima de los dos extremos de la antítesis y que su actividad, que ha hecho "el todo en cuanto tal", es también, ahora, la única capaz de superar ese algo abstracto creado por ella.

Proletariado y riqueza son términos antagónicos. Forman, en cuanto tales, un todo. Ambas son modalidades del mundo de la propiedad privada. De lo que se trata es de la posición determinada que una y otra ocupan en la antítesis. No basta con decir que se trata de los dos lados de un todo.

La propiedad privada en cuanto propiedad privada, en cuanto riqueza, se halla obligada a mantener *su propia existencia,* y con ella la de su antítesis, el proletariado. Es éste el lado *positivo* de la antítesis, la propiedad privada que se satisface a sí misma.

Y, a la inversa, el proletariado en cuanto proletariado está obligado a destruirse a sí mismo y con él a su antítesis condicionante, que lo hace ser tal proletariado, es decir, a la propiedad privada. Tal es el lado *negativo* de la antítesis, su inquietud en sí, la propiedad privada disuelta y que se disuelve.

La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en él la *apariencia* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruída en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Es, para decirlo con palabras de Hegel, en la reprobación, la *sublevación* contra la reprobación, una sublevación a que se ve empujada necesariamente por la contradicción entre su *naturaleza* humana y su situación de vida, que es la negación franca y abierta, resuelta y amplia de esta naturaleza misma.

Dentro de esta antítesis, el propietario privado es, por tanto, la parte *conservadora* y el proletariado la parte *destructiva*. De aquél parte la acción del mantenimiento de la antítesis, de éste la acción de su destrucción.

Es cierto que la propiedad privada empuja por sí misma, en su movimiento económico, a su propia disolución, pero sólo por medio de un desarrollo independiente de ella, inconsciente, contrario a su voluntad, condicionado por la naturaleza misma de la cosa; sólo en cuanto engendra al proletariado *como* proletariado, a la miseria consciente de su miseria espiritual y física, consciente de su deshumanización y, por tanto, como deshumanización que se supera a sí misma. El proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia sobre sí misma al crear al proletariado, del mismo modo que ejecuta la sentencia que el trabajo asalariado pronuncia sobre sí mismo, al engendrar la riqueza ajena y la miseria propia. Al vencer el proletariado, no se convierte con ello, en modo alguno, en el lado absoluto de la sociedad, pues sólo vence destruyéndose a sí mismo y a su parte contraria. Y, entonces, habrán desaparecido tanto el proletariado como su antítesis condicionante, la propiedad privada.

Y cuando los escritores socialistas asignan al proletariado este papel histórico-universal, no es, ni mucho menos, como la Crítica crítica pretexta creer, porque consideren a los proletarios como *dioses*. Antes al contrario, por llegar a su máxima perfección práctica, en el proletariado desarrollado, la abstracción de toda humanidad y hasta de la *apariencia* de ella; por condensarse en las condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual, agudizadas del modo más inhumano; por haberse perdido a sí mismo el hombre en el proletario, pero adquiriéndose, a cambio de ello, no sólo la conciencia teórica de esta pérdida, sino también, bajo la acción inmediata de una *penuria* absolutamente imperiosa — la expresión práctica de la *necesidad* —, que ya en modo alguno es posible esquivar ni paliar, el acicate inevitable de la sublevación contra tanta inhumanidad: por todas esas razones, puede y debe el proletariado liberarse a sí

mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida. Y no puede abolir sus propias condiciones de vida sin abolir *todas* las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen y compendian en su situación. No en vano el proletariado pasa por la escuela, dura, pero forjadora de temple, del *trabajo.* No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuando como meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser* suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual. Y no hace falta detenerse aquí a exponer cómo gran parte del proletariado inglés y francés es ya *consciente* de su misión histórica y labora constantemente por elevar esta conciencia a completa claridad.

"La Crítica crítica" no puede reconocer esto, con tanta mayor razón cuanto que se ha proclamado a sí misma como el elemento exclusivamente creador de la historia. Atributo exclusivo suyo son las contradicciones históricas, como lo es la actividad encaminada a superarlas. Por eso emite, por boca de su encarnación Edgar, la siguiente *notificación:*

"Cultura e incultura, posesión y carencia de ella: estas *contradicciones, deben,* a menos que sean *profanadas, asignarse íntegramente* a la Crítica."

Posesión y carencia de ella conservan aquí la santidad metafísica de las contradicciones críticamente especulativas. Sólo la mano de la Crítica crítica puede, por tanto, posarse en ellas sin cometer un sacrilegio. Capitalistas y obreros no tienen por qué inmiscuirse en sus mutuas relaciones.

El señor Edgar, muy lejos de sospechar que nadie pueda tocar a su concepción crítica de la contradicción, que nadie pueda profanar este santuario, deja que su adversario oponga una objeción, que en rigor sólo podría oponerse él mismo.

"¿Es, pues, posible — pregunta el adversario imaginario de la Crítica crítica — servirse de otros conceptos que de los ya existentes de la libertad, la igualdad", etc.? Yo contesto — fijémonos bien en lo que contesta el señor Edgar — que la lengua griega y la lengua latina desaparecieron al agotarse el círculo de pensamientos a que servían de vehículos de expresión."

Ahora está claro por qué la Crítica crítica no expresa un solo pensamiento en *alemán.* Y es que el lenguaje propio de sus pensamientos aun no ha aparecido, por mucho que el señor Reichardt, mediante el tratamiento crítico de los términos extranjeros, el señor Faucher, mediante su tratamiento de la lengua inglesa, y el señor Edgar mediante

el de la francesa, se hayan esforzado por preparar el advenimiento del *nuevo* lenguaje *crítico.*

Traducción caracterizadora núm. II

El Proudhon crítico: "Los agricultores se reparten la tierra entre sí; la igualdad no hizo más que santificar la posesión; y, con este motivo, santificó la propiedad." Como se ve, el Proudhon crítico hace nacer la propiedad del suelo inmediatamente con la división de la tierra. Pone por obra el tránsito de la posesión a la propiedad mediante el giro "con este motivo".

El Proudhon real: "La agricultura sirvió de base a la *posesión de la tierra*... no bastaba con asegurar al trabajador el fruto de su trabajo, si no se le aseguraba al mismo tiempo el instrumento de producción. Para salvaguardar a los más débiles de las usurpaciones por parte de los más fuertes..., se sintió la necesidad de trazar entre los poseedores líneas divisorias constantes." También con este motivo vino, pues, la igualdad a santificar primeramente la *posesión.* "Con el aumento de la población, iban creciendo año tras año la avidez y la avaricia de los colonos; se creyó que era necesario poner coto a la ambición mediante nuevas barreras infranqueables. Y así fue como la tierra se convirtió en propiedad, por la necesidad de la igualdad... La división no fue nunca, sin duda, geográficamente igual..., pero el principio siguió siendo, no obstante, el mismo; la igualdad había santificado la posesión y la igualdad santificó la propiedad."

En el Proudhon crítico, "los viejos fundadores de la propiedad, llevados de su preocupación por la necesidad de ésta, perdieron de vista que el derecho de propiedad llevaba también aparejado el derecho de enajenar, de vender, de donar, de adquirir y de perder, lo que destruía la igualdad de la que habían partido".

En el Proudhon real, los fundadores de la propiedad no perdieron de vista, preocupados por la necesidad de ella, este proceso de desarrollo. Lo que ocurrió fue que no lo previeron, pero aunque hubieran podido preverlo, habría acabado triunfando la necesidad presente. El Proudhon real es, además, demasiado poco crítico para contraponer al *"derecho de propiedad"* el derecho a enajenar, a vender, etc., es decir, para contraponer al género sus especies. Lo que hace es contraponer el "derecho a *conservar* su parte hereditaria" "al derecho a *enajenarla,* etc.", lo que sí representa una real contraposición y un progreso real

Glosa marginal crítica núm. III

"Ahora bien, ¿en qué basa Proudhon su prueba de la imposibilidad de la propiedad? Difícil se hace creerlo, pero la basa ¡en el mismo principio de la igualdad!"

Para contrarrestar ese escepticismo del señor Edgar, habría bastado con una breve reflexión. El señor Edgar no puede ignorar que el señor Bruno Bauer basa todos sus argumentos en la "Autoconciencia *infinita*" y concibe este principio como el principio creador de todo, incluso de los Evangelios, que con su infinita inconsciencia parecen hallarse en flagrante contradicción con la Autoconciencia infinita. Del mismo modo concibe Proudhon la igualdad como el principio creador de la propiedad privada, que flagrantemente lo contradice. Si el señor Edgar se detuviera un momento a comparar la *igualdad* francesa con la Autoconciencia *alemana,* se daría cuenta de que el segundo principio expresa *en alemán,* es decir, en el plano del pensamiento abstracto, lo que el primero expresa *en francés,* es decir, traducido al lenguaje de la política y de la intuición pensante. La Autoconciencia es la igualdad del hombre consigo mismo en el pensamiento puro. La igualdad es la conciencia del hombre acerca de sí mismo en el elemento de la práctica, es decir, consiguientemente, la conciencia del hombre acerca del otro hombre como igual a él y el comportamiento del hombre con respecto al otro como su igual. La igualdad es la expresión francesa de la unidad humana esencial, de la conciencia y el comportamiento de la especie humana, de la identidad práctica del hombre con el hombre, es decir, consecuentemente, de la actitud social o humana del hombre ante el hombre. Por tanto, así como la crítica destructiva, en Alemania, antes de que avanzase, con *Feuerbach,* hasta la intuición del *hombre real,* trataba de disolver todo lo determinado y existente por medio del principio de la *Autoconciencia,* así también la crítica destructiva, en Francia, trataba de disolverlo por medio del principio de la *igualdad.*

"Proudhon se indigna contra la filosofía, cosa que, de por sí, no podemos tomarle a mal. Pero ¿por qué se indigna? Según él, la filosofía no ha sido hasta ahora lo bastante práctica; cabalgando sobre el alto corcel de la *especulación,* veía a los *hombres* demasiado pequeños. Yo creo, por el contrario, que la filosofía es excesivamente práctica, es decir, que no ha sido, hasta aquí, más que la expresión abstracta de los estados de cosas existentes, que se ha visto aprisionada siempre en las premisas de los mismos, concebidas por ella como absolutas."

La opinión de que la filosofía es la expresión abstracta de los estados de cosas existentes no proviene originariamente del señor Edgar, sino de *Feuerbach,* el primero que dijo y demostró que la filosofía era un empirismo especulativo y místico. El señor Edgar, sin embargo, acierta a dar a esta opinión un giro crítico original. En efecto, mientras que Feuerbach sostiene que la filosofía debe descender del cielo de la especulación a las simas de la miseria humana, el señor Edgar profesa, por el contrario, que la filosofía es excesivamente práctica. Pero más bien parece que la filosofía, precisamente porque sólo es la expresión

transcendente, abstracta, de los estados de cosas existentes y por razón de su transcendencia y de su abstracción, de su *imaginaria diferencia* con respecto al mundo, tenía necesariamente que considerar a los hombres reales como algo que se hallaba muy por debajo de ella; y que, por otra parte, al no distinguirse *realmente* del mundo, no podía emitir ningún *juicio real* acerca de él, no podía hacer valer ninguna diferencia real con respecto a él, razón por la cual no podía tampoco intervenir *prácticamente,* sino que tenía que contentarse, a lo sumo, con una práctica in abstracto. La filosofía sólo era excesivamente práctica en el sentido de que flotaba por encima de la práctica. La Crítica crítica, al reducir la humanidad a una masa carente de espíritu, nos ofrece el más palmario testimonio de la infinita pequeñez en que los hombres reales aparecen ante la especulación. Y la vieja especulación coincide en esto con ella. Léase, por ejemplo, la siguiente afirmación de Hegel, tomada de su "Filosofía del Derecho": "Desde el punto de vista de las necesidades, tenemos lo concreto de la representación que llamamos *hombre;* es, pues, aquí y, *en rigor, solamente* aquí, donde hablamos del hombre en este sentido." Cuando la especulación habla del hombre en otro sentido, no se refiere a lo *concreto,* sino a lo *abstracto,* a la *idea, al espíritu,* etc. Y del modo como la filosofía expresa los estados de cosas existentes nos ofrecen impresionantes ejemplos el señor Faucher, con respecto a los estados existentes en Inglaterra, y el señor Edgar con respecto a los estados existentes en la lengua francesa.

"Así procede también, prácticamente, Proudhon, en cuanto que, encontrando el concepto de la igualdad en la base de las pruebas en favor de la propiedad, se manifiesta en contra de la propiedad, partiendo del mismo concepto."

Proudhon hace aquí exactamente lo mismo que hacen los críticos alemanes, quienes, partiendo de la representación del hombre, que encuentran en la base de las pruebas a favor de la existencia de Dios, se manifiestan precisamente en contra de la existencia de Dios.

"Si las consecuencias del principio de la igualdad son más fuertes que ésta misma, ¿cómo pretende Proudhon presentarlo de repente como fortalecido?"

Todas las representaciones religiosas se basan, según el señor B. Bauer, en la Autoconciencia. Esta es, según él, el principio creador de los Evangelios. Ahora bien, ¿por qué las consecuencias del principio de la Autoconciencia eran más fuertes que ésta misma? Porque, se nos contesta en alemán, si bien la Autoconciencia es el principo creador de las representaciones religiosas, lo es, sin embargo, como una Autoconciencia vuelta fuera de sí, en contradicción consigo misma, extrañada y enajenada. La Autoconciencia vuelta hacia sí propia, que se comprende a sí misma y que capta su propia esencia es, por tanto, el poder sobre

las criaturas de su autoenajenación. Exactamente en el mismo caso se encuentra Proudhon, con la diferencia, naturalmente, de que él habla en francés y nosotros hablamos en alemán, razón por la cual él expresa a la manera francesa lo que nosotros expresamos a la manera alemana.

El propio Proudhon se pregunta por qué la igualdad, a pesar de servir de base, como principio racional creador, a la fundación de la propiedad y de fundamento racional último para la propiedad, no existe, sin embargo, sino más bien su negación, la propiedad privada. Considera, por tanto, el hecho de la propiedad en sí mismo. Y demuestra "que la propiedad, como institución y como principio, es en verdad *imposible*" (pág. 34), es decir, que *se contradice a sí misma* y se anula en todos los puntos; que, para decirlo en alemán, es la existencia de la igualdad enajenada, que se contradice y se extraña a sí misma. Los estados de cosas franceses reales, como el conocimiento de esta enajenación, indican a Proudhon, y con razón, la superación real de los mismos.

Proudhon siente la necesidad de justificar al mismo tiempo *históricamente,* en su negación de la propiedad privada, la existencia de esta propiedad. Como ocurre siempre con las primeras argumentaciones de este tipo, también la suya peca de pragmática, es decir, parte del supuesto de que las pasadas generaciones quisieron realizar, consciente y reflexivamente, en sus instituciones, la igualdad, que representa para él la esencia humana.

"Volvemos siempre a lo mismo... Proudhon escribe en interés de los proletarios." No escribe en interés de la Crítica que se basta a sí misma, partiendo de un interés abstracto y forjado por sí mismo, sino de un interés de masa, real, histórico, de un interés que conducirá a algo más que a la *crítica,* es decir, a la *crisis.* Proudhon no sólo escribe en interés de los proletarios; él mismo es proletario, *ouvrier.*[18] Su obra es un manifiesto científico del proletariado francés y encierra, por tanto, una significación literaria completamente distinta de la que puede tener el amaño literario de cualquier crítico crítico.

"Proudhon escribe en interés de quienes no tienen nada; el tener y el no tener son, para él, categorías absolutas. El tener es, para él, lo más alto de todo, pues para él el no tener aparece, al mismo tiempo, como el más alto objeto de la meditación. Todo hombre debe tener algo, pero tanto como el otro, entiende Proudhon. Repárese, sin embargo, en que lo único que a mí me interesa, en lo que tengo, lo que tengo exclusivamente yo, lo que tengo más que el otro. En la igualdad, el tener y la igualdad misma son para mí algo indiferente."

Según el señor Edgar, el *tener* y el *no tener* son, para Proudhon, *categorías* absolutas. La Crítica crítica sólo ve en todas partes categorías. Y así, según el señor Edgar, el tener y el no tener, el salario, el sueldo,

[18] Obrero. (N. del E.)

la penuria y la necesidad y el trabajar por necesidad no son otra cosa que categorías.

Si la sociedad sólo tuviera que liberarse de las *categorías* del tener y el no tener, ¡qué fácil le sería a cualquier dialéctico, aunque fuese todavía más endeble que el señor Edgar, el "vencer" y "superar" estas categorías! El señor Edgar considera también esto como una nimiedad tal, que ni siquiera se toma la molestia de ofrecer, frente a Proudhon, ni la más leve *explicación* de las categorías del tener y del no tener. Pero, como el no tener no es simplemente una categoría, sino una desdichada realidad, y como, en los tiempos que corren, el hombre que nada tiene nada vale, ya que se halla al margen de la existencia en general y, más aún, de una existencia humana, pues el estado del no tener es el estado de completo divorcio entre el hombre y su objetividad, está perfectamente justificado que el no tener constituya, para Proudhon, el más alto tema de meditación, tanto más cuanto menos se ha meditado acerca de este tema antes de él y de los escritores socialistas en general. El no tener es el más desesperado *espiritualismo,* la irrealidad total del hombre y la realidad total del no-hombre, un tener muy positivo, un tener hambre, frío, enfermedades, crímenes, humillación, embrutecimiento, en una palabra, todo lo inhumano y antinatural. Y todo tema que por vez primera y con plena conciencia de su importancia constituye objeto de meditación es, *como objeto de meditación, el más alto de todos.*

El que Proudhon pretenda superar el no tener y el viejo modo de tener es algo totalmente idéntico con la pretensión de superar la actitud prácticamente enajenada del hombre ante su *esencia objetiva,* con la pretensión de superar la expresión *económica* de la autoenajenación humana. Pero, como su crítica de la economía política no logra todavía desembarazarse de las premisas de la economía política, vemos que la reapropiación del mundo objetivo mismo se concibe aun bajo la forma de la misma *posesión.*

En efecto, Proudhon no contrapone al no tener el tener, como le hace decir la Crítica crítica, sino que contrapone al viejo modo del tener, a la *propiedad privada,* la *posesión.* Explica la posesión como una "*función social*". Pero lo "interesante" en una función no es el excluir al otro, sino el ejercer y realizar nuestras propias fuerzas esenciales.

Proudhon no logró dar a este pensamiento el desarrollo que le corresponde. La idea de la "posesión *igual*" es la expresión económica, y por tanto todavía enajenada, del hecho de que el *objeto,* como *ser para el hombre,* como *ser objetivo del hombre,* es al mismo tiempo la *existencia del hombre para el otro hombre,* su *actitud humana ante el otro hombre,* la *actitud social del hombre ante el hombre.* Proudhon supera la enajenación económica *dentro de* la enajenación económica.

Traducción caracterizadora núm. III

El Proudhon crítico posee también un *propietario crítico,* según cuya "*propia* confesión aquellos que debían trabajar para él perdían lo que él se apropiaba". El Proudhon real dice al propietario real: "Has trabajado. ¿No deberás hacer nunca que otros trabajen para ti? ¿Cómo habrán perdido, pues, al trabajar para ti, lo que tú has sabido adquirir cuando no trabajabas para ellos?"

El Proudhon crítico hace que Say entienda por "richesse naturelle" [19] los "*poseedores* naturales", a pesar de que Say, para salir al paso de todo posible error, declara expresamente en el Epítome a su "Traité d'économie politique" [20] que por richesse no entiende ni la propiedad ni la posesión, sino una "suma de valores". Naturalmente, a la manera como el Proudhon crítico es reformado por el señor Edgar, reforma él, a su vez, a Say. Así, según él, Say "concluye inmediatamente acerca del derecho" "a tomar una tierra como propiedad", en vista de que los terrenos son más fáciles de apropiarse que el aire y el agua: pero Say, muy lejos de deducir el *derecho* de propiedad sobre el suelo partiendo de la mayor posibilidad de apropiarse éste, dice expresamente: "Les *droits* des propriétaires de terres — remontent à una *spoliation*" [21] ("Traité d'économie politique", édition III, t. I, p. 136, nota.") Por eso, según Say, se requiere el "concours de la législation" [22] y del droit positif" [23] para la creación del *derecho* de propiedad territorial. El Proudhon real no hace a Say *deducir* "inmediatamente" el derecho de la propiedad territorial partiendo de la más fácil apropiación del suelo, sino que le reprocha el que haga valer la posibilidad *en vez del* derecho y el que *confunda* la cuestión del derecho con la cuestión de la posibilidad: "Say prend la possibilité *pour* le droit. On ne demande pas pourquoi la terre a été plutôt appropriée que la mer et les airs; on veut savoir, en vertu de quel *droit* l'homme s'est approprié cette richesse".[24]

El Proudhon crítico continúa así: "Acerca de esto *basta* observar que, al apropiarse un pedazo de tierra, se apropian también los demás elementos, aire, agua y fuego: terra, aqua, aere et igne interdicti sumus." [25]

[19] Riqueza natural. (N. del E.)

[20] Tratado de Economía política. (N. del E.)

[21] Los *derechos* de los propietarios de tierras tienen su origen en una expoliación. (N. del E.)

[22] Concurso de la legislación. (N. del E.)

[23] Derecho positivo. (N. del E.)

[24] Say confunde la posibilidad *con* el derecho. No se pregunta por qué ha sido apropiada la tierra y no el mar y el aire; se trata de saber en virtud de qué *derecho* se ha apropiado el hombre de esta riqueza. (N. del E.)

[25] Se nos veda la tierra, el agua, el aire y el fuego. (N. del E.)

Muy lejos de que al Proudhon real le *baste* observar esto, lo que dice es que llama "la atención" de pasada (en passant) a la apropiación del aire y el agua. El Proudhon crítico introduce de un modo incomprensible la fórmula romana de la interdicción. Se olvida de decir quiénes *"somos"* aquellos a quienes se opone el veto. El Proudhon real habla a los no propietarios: "Proletarios. . . la propiedad nos *excomulga,* terra etc., interdicti sumus."

El Proudhon crítico polemiza contra Charles Comte del siguiente modo:

"Charles Comte entiende que el hombre, para vivir, necesita del aire, el alimento y el vestido. Según él, algunas de estas cosas son inagotables y se hallan siempre en régimen de propiedad colectiva, mientras que otras existen en menores cantidades y se convierten en propiedad privada. Charles Comte argumenta, pues, partiendo de los conceptos de lo limitado y lo ilimitado; tal vez habría llegado a un resultado distinto, de haber tomado como categorías fundamentales los conceptos de lo excusable y lo indispensable."

¡Qué polémica tan pueril, esta del Proudhon crítico! Sugiere a Charles Comte que abandone las categorías de las que parte en su argumentación y que adopte otras categorías, para no llegar a sus propios resultados, sino *" tal vez"* a los del Proudhon crítico. El Proudhon real no hace tales sugestiones al Proudhon crítico; no lo despacha con un "tal vez", sino que lo bate con sus propias categorías.

Charles Comte, dice Proudhon, parte de que el aire, el alimento, y en ciertos climas el vestido, son indispensables, no para vivir, sino para no dejar de vivir. Por tanto, para conservarse, el hombre (según Charles Comte) necesita apropiarse constantemente diferentes clases de cosas. Y estas cosas no existen todas en la misma proporción. "La luz de los astros, el aire y el agua existen en cantidades tales, que el hombre no puede aumentarlas o disminuirlas sensiblemente; por tanto, cualquiera puede apropiarse la cantidad de estas cosas que necesite, *sin perjudicar en nada al disfrute de los demás."* Pues bien, Proudhon parte de las propias determinaciones de Comte. Y le prueba, en primer lugar, que también la tierra es un objeto de las necesidades primordiales del hombre, cuyo disfrute debiera estar libremente abierto a todos, según la cláusula del mismo Comte, a saber: *"sin perjudicar en nada al disfrute de los demás".* ¿Por qué, pues, se ha convertido la tierra en propiedad privada? Charles Comte contesta: porque la tierra *no* es *ilimitada.* Pero su conclusión debiera ser más bien la contraria: precisamente por ser *limitada* no puede la tierra ser objeto de apropiación. Con la apropiación del aire y el agua no se perjudica a nadie, pues siempre quedará una cantidad suficiente de estos elementos, precisamente porque son ilimitados. En cambio, la apropiación arbitraria de la tierra

perjudica al disfrute de los demás, cabalmente porque la tierra es *limitada*. Su disfrute deberá, por tanto, limitarse, en gracia al interés *general*. Por tanto, la argumentación de Charles Comte lleva a una conclusión contraria a su tesis.

"Charles Comte", deduce Proudhon (es decir, el Proudhon crítico), "parte de la concepción de que una nación puede ser propietaria de su territorio, siendo así que, si la propiedad lleva aparejado el derecho de usar y abusar — jus utendi et abutendi re sua [26] — tampoco puede atribuírse a una nación el derecho de usar y abusar de su territorio".

El Proudhon real no habla del *jus utendi et abutendi* que el derecho de propiedad *"lleva aparejado"*. Este Proudhon es demasiado real para hablar de un derecho de propiedad que lleva aparejado el derecho de propiedad. En efecto, el derecho de propiedad no es sino el *jus utendi et abutendi re sua*. Por eso Proudhon niega directamente a un pueblo el derecho de propiedad sobre su territorio. Y a quienes encuentren esto exagerado, les replica que del derecho imaginario de la propiedad nacional sobre el territorio se han derivado en todas las épocas los derechos de soberanía, los tributos, las regalías, las prestaciones personales, etcétera.

El Proudhon real argumenta contra Charles Comte del siguiente modo: Comte trata de razonar cómo nace la propiedad y comienza presuponiendo a la nación como propietaria; cae, por tanto, en una petitio principii.[27] Hace al Estado vender terrenos y al industrial comprar estos bienes; es decir, presupone las relaciones de *propiedad* que trata precisamente de demostrar.

El Proudhon crítico echa por tierra el *sistema decimal* francés. Retiene el *franc*, pero sustituye el *centime* por el "ochavo".

"Cuando yo, continúa diciendo Proudhon (el Proudhon crítico), cedo a otro un pedazo de tierra, no sólo me desprendo de una cosecha, sino que además despojo a mis hijos y a los hijos de mis hijos de un bien permanente. La tierra no tiene solamente un valor actual, tiene también un valor potencial, un valor futuro."

El Proudhon real no habla de que la tierra tiene un valor no solamente para hoy, sino también para mañana; opone el valor pleno al valor actual, al valor potencial y futuro, que depende de mi aptitud para valorizar la tierra. He aquí sus palabras: "Si destruís la tierra o, lo que tanto vale para vosotros, la vendéis, no sólo enajenaréis una, dos o varias cosechas, sino que destruiréis todos los productos que podríais obtener de ella vosotros, vuestros hijos y los hijos de vuestros hijos." Para Proudhon, no se trata de poner de relieve la contraposición entre

[26] Derecho de usar y de abusar de su cosa propia. (N. del E.)

[27] Petición de principio, es decir, presuposición de lo que se trata precisamente de demostrar. (N. del E.)

una cosecha y el bien permanente — pues también puede convertirse en "bien permanente", como capital, el dinero que obtengo por la tierra —, sino que se trata de la contraposición entre el valor actual y el valor que la tierra puede obtener mediante su cultivo constante.

"El nuevo valor — dice Charles Comte — que incorporo a una cosa con mi trabajo es propiedad mía." Proudhon (el Proudhon crítico) pretende refutarle del modo siguiente: *En ese caso,* el hombre, *por tanto* dejaría necesariamente de ser propietario al dejar de trabajar. La propiedad sobre el producto no puede nunca "llevar aparejada" la propiedad "sobre la materia que le sirve de base".

El Proudhon real:

"El trabajador puede apropiarse los frutos de su trabajo, pero yo no comprendo por qué la propiedad sobre los productos ha de llevar aparejada la propiedad sobre la materia. El pescador que se las ingenia para pescar en la misma ribera más peces que los otros, ¿se convierte acaso, gracias a esta destreza, en propietario de la faja en que pesca? ¿Ha sido considerada nunca la destreza de un cazador como título de propiedad sobre la caza de un cantón? Pues lo mismo ocurre con el agricultor. Para que la *posesión* se convierta en *propiedad, hace falta* que concurra, *además del trabajo, otra condición,* pues de otro modo el hombre dejaría de ser propietario tan pronto como dejara de ser trabajador". Cessante causa cessat effectus.[28] Si el propietario *sólo* fuese propietario por ser trabajador, dejaría de ser propietario al dejar de trabajar. "Según la *ley* es, por tanto, la *prescripción* la que hace cesar la propiedad; el *trabajo* no es más que la expresión tangible, el acto material en que se *manifiesta* la ocupación."

"El sistema de la apropiación por el trabajo", continúa Proudhon, "se halla, pues, en *contradicción* con la *ley;* y cuando los partidarios de este sistema pretextan valerse de él para explicar las leyes, *se contradicen a sí mismos".* Por consiguiente, cuando, según esta misma opinión, por ejemplo, se dice que la roturación de las tierras "crea la propiedad plena sobre ellas", se incurre en una petitio principii. Es un hecho que se ha creado con ello una nueva capacidad productiva de la materia. Pero queda por demostrar que con ello se cree precisamente la propiedad sobre la materia misma. Esta no ha sido creada por el hombre. Más aún, podemos afirmar que el hombre sólo crea toda capacidad productiva de la materia, partiendo del supuesto de la materia misma.

El Proudhon crítico convierte a *Graco Babeuf* en partidario de la *libertad;* en el Proudhon real, es un partidario de la *igualdad* (partisan de l'égalité).

El *Proudhon crítico,* quien trata de tasar los honorarios que a *Homero* le son debidos por la Ilíada, dice: "Los honorarios que pago

[28] Al cesar la causa, cesa el efecto. (N. del E.)

a Homero y lo que él *me da* deben ser equivalentes. ¿Cómo determinar el valor de su prestación? "El Proudhon crítico se halla demasiado por encima de las nimiedades económicas para saber que el *valor* de una cosa y lo que esta cosa *da* a otro son conceptos muy distintos. El Proudhon real dice: "Los honorarios del poeta deben ser iguales a su *producto;* "¿cuál es, pues, el valor de este producto?" El Proudhon real parte del supuesto de que la Ilíada tiene un *precio* (o valor de cambio, prix) infinito; el Proudhon crítico, de que tiene un infinito *valor.* El Proudhon real opone el valor de la Ilíada, *su valor* en sentido *económico* (valeur intrinsèque) a su valor de cambio (valeur échangeable); el Proudhon crítico contrapone a su "valor intrínseco", es decir, a su valor como poema, el "valor para el intercambio".

El Proudhon real: "Entre una recompensa material y el talento no existe una medida común. En *este* respecto, es igual la situación de todos los productores. Por consiguiente, es imposible establecer entre ellos ninguna clase de comparación ni una distinción cualquiera de fortuna" ("Entre une récompense matérielle et le talent il n'existe pas de commune mésure; sous *ce* rapport la condition de tous les producteurs est égale; conséquemment toute comparaison entre eux et toute distinction de fortune est impossible").

El Proudhon crítico: "La comparación entre los productores es *relativamente* igual. El talento no puede pesarse materialmente... Toda comparación de los productores entre sí, toda *distinción exterior,* es imposible."

En el Proudhon crítico, debe "el hombre de ciencia *sentirse igual* dentro de la sociedad, ya que su talento y su razón no son *más que* un producto de la razón social". El Proudhon real no habla en ninguna parte de los sentimientos del talento, de lo que el talento sienta. Dice que el talento debe inclinarse ante el nivel social. Y tampoco afirma que el hombre de talento no sea *más que* un producto de la sociedad; su afirmación es más bien ésta: "el hombre de talento ha contribuído a producir en sí mismo un instrumento útil...; hay en él un trabajador libre *y* un capital social acumulado".

El Proudhon crítico prosigue así: "Debe estar, además agradecido a la sociedad por haberle descargado de los demás trabajos, para poder consagrarse a la ciencia."

El Proudhon real no recurre en parte alguna a la gratitud del hombre de talento. Lo que dice es esto:

"El artista, el sabio, el poeta sólo perciben su justa recompensa por el hecho de que la sociedad les consiente consagrarse exclusivamente a la ciencia y al arte."

Finalmente, el Proudhon crítico opera el milagro de que una sociedad formada por 150 trabajadores pueda mantener a un *"mariscal"* y,

por tanto, también probablemente a un *ejército*. En el Proudhon real, el mariscal (maréchal) es un "*maestro herrero*".

Glosa marginal crítica núm. IV

"Una vez que él (Proudhon) retiene el concepto del salario y ve en la sociedad una institución que nos suministra trabajo y nos paga por trabajar, no puede considerar el tiempo como la medida del pago, tanto más cuanto que poco antes, mostrándose de acuerdo con *Hugo Grocio,* había sostenido que el tiempo es indiferente con relación a la *validez* de un objeto."

Es este el único punto en que la Crítica crítica intenta resolver su problema y demostrar a Proudhon que opera falsamente contra la economía política partiendo del punto de vista económico. Y, al hacerlo, se *pone en ridículo* de un modo verdaderamente crítico.

Proudhon había razonado, coincidiendo con Hugo Grocio, que la *prescripción* no era un título para convertir la *posesión en propiedad,* un "*principio jurídico*" en otro, del mismo modo que el transcurso del tiempo no puede convertir la verdad de que los ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos en la verdad de que equivalen a tres rectos. "Jamás conseguiréis", exclama Proudhon, "que el transcurso del tiempo, que por sí mismo no crea nada, no cambia ni modifica nada, pueda *convertir* al que *disfruta* de una cosa en su *propietario*".

El Sr. Edgar concluye: en vista de que Proudhon ha sostenido que el simple transcurso del tiempo no puede *convertir* un principio jurídico en otro, ni puede en general cambiar ni modificar nada, incurre en inconsecuencia al erigir el *tiempo de trabajo* en medida del valor económico del producto del trabajo. El Sr. Edgar logra poner en pie esta observación críticamente crítica traduciendo la palabra "valeur" [29] por "vigencia", lo que le permite aplicarla con idéntico sentido lo mismo a la vigencia de un principo jurídico que al valor comercial de un producto del trabajo. Y lo logra identificando el transcurso vacío del tiempo con el tiempo de trabajo lleno. Si Proudhon hubiese afirmado que el tiempo no puede convertir a una mosca en un elefante, la Crítica crítica podría llegar con la misma razón, partiendo de aquí, a esta conclusión: por tanto, Proudhon no puede, consecuentemente, convertir el tiempo de trabajo en medida del salario.

Que el *tiempo de trabajo* que *cuesta* producir un objeto entra en el *costo de producción* de éste, que el *costo de producción* de un objeto es lo que *cuesta,* es decir, aquello en que puede *venderse,* haciendo caso omiso de las fluctuaciones de la *concurrencia,* es una perspicacia que puede permitirse hasta la Crítica crítica. Según los economistas, entran

[29] Valor. (N. del E.)

en el costo de producción, además del tiempo de trabajo y del material de éste, la renta del terrateniente y el interés y la ganancia del capitalista. En Proudhon, estos últimos elementos desaparecen, puesto que en él desaparece la propiedad privada. Quedan solamente, por tanto, el tiempo de trabajo y los desembolsos. Al hacer del tiempo de trabajo, de la existencia inmediata de la actividad humana como tal actividad, la medida del salario y de la determinación de valor del producto, hace del lado humano el factor decisivo, mientras que lo decisivo, para la vieja economía política, era el poder objetivo del capital y de la propiedad del suelo; es decir, Proudhon restaura al hombre en sus derechos de un modo todavía más económico y, por tanto, más contradictorio. Cuán exactamente procede desde el punto de vista de la economía política lo indica el hecho de que el fundador de la nueva economía política, *Adam Smith*, exponga ya en las primeras páginas de su obra "An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations" [30] que *antes* de la invención de la propiedad privada, es decir, bajo el supuesto previo de que *la propiedad privada no existe, el tiempo de trabajo* es la medida del *salario* y del *valor del producto del trabajo*, que entonces aun no se distinguía de él.

Pero deténgase la Crítica crítica un momento a suponer que Proudhon no partiera del supuesto previo del salario. ¿Cree ella que, en estas condiciones, *el tiempo* necesario para producir un objeto no sería *nunca* un factor esencial en la *"vigencia"* del objeto, que el tiempo perdería su *costeabilidad?*

En lo que se refiere a la producción material directa, la decisión acerca de si debe o no producirse un objeto, es decir, la decisión acerca del *valor* de este objeto, dependerá esencialmente del tiempo de trabajo que cueste producirlo. Pues del tiempo dependerá el que la sociedad disponga o no del tiempo necesario para desarrollarse humanamente.

E incluso en lo tocante a la producción *espiritual*, ¿no deberemos, procediendo razonablemente, incluir en el volumen, el proyecto y el plan de una obra del espíritu, el tiempo necesario para producirla? De no hacerlo así, nos expondríamos, por lo menos, al peligro de que nuestros objetos concebidos como idea no llegaran a convertirse nunca en objetos de la realidad, es decir, a que sólo llegaran a adquirir el valor de objetos imaginarios o, lo que tanto monta, de *valores imaginarios*.

La crítica de la economía política desde el punto de vista económico reconoce todas las determinaciones esenciales de la actividad humana, pero sólo bajo una forma extrañada, enajenada, a la manera como aquí, por ejemplo, convierte la significación del tiempo para el

[30] "Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones". (N. del E.)

trabajo humano en su significación para el *salario,* para el trabajo asalariado.

El señor Edgar prosigue:

"Ahora bien, para que el talento se vea obligado a aceptar aquella medida, *abusa* Proudhon del concepto del *librecambio* y afirma que la sociedad y cada uno de sus miembros se hallan asistidos del derecho a rechazar los productos del talento."

Al talento, que, en el terreno de la economía política, en los *fourieristas* y los *saint-simonistas* presenta *reclamaciones de honorarios* exageradas y aplica la idea quimérica que se forma de su infinito valor como medida del *valor de cambio* de sus productos, contesta Proudhon exactamente del mismo modo que la economía política contesta a toda exigencia de un precio que trata de elevarse muy por encima del llamado precio natural, es decir, del costo de producción del objeto ofrecido en venta: por medio del librecambio. Pero Proudhon no *abusa* de esta relación en el sentido de la economía política, sino que da más bien por supuesto como real lo que en los economistas no es más que algo nominal e ilusorio: *la libertad* de las partes contratantes.

Traducción caracterizadora núm. IV

Finalmente, el Proudhon crítico reforma la *sociedad francesa,* recreando tanto a los proletarios como a la burguesía de Francia.

A los proletarios franceses les niega la *"fuerza",* por el hecho de que el Proudhon real les eche en cara su carencia de *virtud* (vertu). Hace de su *aptitud* para trabajar una actitud problemática — *"tal vez* seáis aptos para el trabajo" — por el hecho de que el Proudhon real reconozca sin reservas esa aptitud suya. (*Prompt* au travail vous êtes,[31] etc.). Convierte a los burgueses de Francia en burgueses *carentes de espíritu,* donde el Proudhon real opone los burgueses innobles (bourgeois ignobles) a los nobles mercados de ignominia (nobles flétris). Convierte al burgués del justo medio (bourgeois juste-milieu) en "nuestros *buenos* burgueses", por lo que la burguesía francesa debe darle las gracias. Por tanto, allí donde el Proudhon real deja que *"crezca"* la *"mala* voluntad" (la malveillance de nos bourgeois) de la burguesía francesa, el Proudhon crítico deja que crezca la *"incuria* de nuestros burgueses". El burgués del Proudhon real es tan poco despreocupado, que se grita a sí mismo, animándose: "N'ayons pas peur! N'ayons pas peur!"[32] Es así como habla quien trata de sacudirse, a fuerza de razonamientos, el miedo y la preocupación.

La Crítica crítica pone de manifiesto ante la masa, en la creación

[31] Estáis *prontos* al trabajo. (N. del E.)
[32] ¡No tengamos miedo! ¡No tengamos miedo! (N. del E.)

del Proudhon crítico, por medio de la traducción del Proudhon real, lo que es una traducción críticamente acabada. Es una especie de instrucción para "traducir como se debe". Y ello le da derecho a combatir las traducciones malas, las traducciones reales.

"El público alemán quiere obtener la mercancía del mercado librero a precios irrisorios; el editor exige, por tanto, traducciones baratas; el traductor no quiere morirse de hambre con su trabajo; no puede ni siquiera llevarlo a cabo con madura reflexión (con toda la quietud del conocer), porque el editor trata de cerrar el paso a los competidores por medio de la rápida entrega de las traducciones; más aún, hasta el traductor tiene que temer a la concurrencia, tiene que temer a que otro se ofrezca a producir la mercancía más barata y en menos tiempo — lo que le lleva a dictar rápidamente su manuscrito a cualquier pobre copista, sin pararse a corregirlo —, y lo dicta a prisa y corriendo, para no gastar en balde el sueldo del copista, pagado por horas, loco de contento si al día siguiente puede ya acallar las exigencias del voraz impresor. Por lo demás, las traducciones con que ahora se nos inunda no son otra cosa que la expresión de la actual *impotencia* de la literatura alemana, etc." (Cuad. VIII, pág. 54, de la "Allgemeine Literatur-Zeitung.")

Glosa crítica marginal núm. V

"A la prueba de la imposibilidad de la propiedad, que Proudhon desarrolla basándose en que la humanidad se ve devorada, especialmente, por el sistema de los intereses y de la ganancia y por la desproporción entre el consumo y la producción, le falta la contrapartida, o sea la prueba de que la propiedad privada es históricamente posible."

La Crítica crítica se abstiene, con certero instinto, de entrar en los argumentos de Proudhon sobre el sistema de los intereses y de la ganancia, es decir, en sus argumentos más importantes. Y es que, en este punto, no es posible criticar a Proudhon, ni siquiera en apariencia, sin poseer un conocimiento absolutamente positivo acerca del movimiento de la propiedad privada. La Crítica crítica trata de resarcirse de su impotencia mediante la objeción de que Proudhon no ha aportado la prueba de la posibilidad histórica de la propiedad. ¿Por qué será que la Crítica, incapaz de suministrar otra cosa que palabras, exige que otros se lo suministren a ella *todo?*

"Proudhon demuestra la imposibilidad de la propiedad diciendo que el obrero no puede volver a comprar su producto con el salario de su trabajo. Pero Proudhon no aduce la razón exhaustiva de esto, al recurrir a la esencia del capital. El obrero no puede volver a comprar su producto, porque éste es siempre un producto social y él, por su parte, no es más que un individuo pagado."

El señor Edgar podría haberse manifestado de un modo todavía más exhaustivo, por oposición a la deducción proudhoniana, diciendo que el obrero no *puede* volver a comprar su producto porque se ve, sencillamente, obligado a *volver a comprarlo.* En la determinación de la compra va ya implícito el que se comporte ante su producto como ante un objeto que le ha sido sustraído, enajenado. La razón exhaustiva del señor Edgar no explica, entre otras cosas, por qué el capitalista, que no es tampoco más que un *individuo,* y un individuo, además, *pagado* por la ganancia y el interés, puede vender no sólo el producto del trabajo, sino más todavía que este producto. Para poder explicar esto, el señor Edgar no tendrá más remedio que recurrir a la relación entre el capital y el trabajo, es decir, a la esencia del capital.

El pasaje crítico citado revela del modo más tangible cómo la Crítica crítica utiliza inmediatamente lo que acaba de aprender de un escritor para hacerlo valer contra este mismo escritor, con un tono crítico, como si fuese una sabiduría inventada por ella misma. Es del propio Proudhon, en efecto, del que toma la Crítica crítica la razón que Proudhon no indica y que indica al señor Edgar.

Dice Proudhon:

"El divide et impera [33]... separa a unos obreros de otros, y es muy posible que el salario abonado a todo individuo exceda del valor de todo producto individual; pero no es de esto de lo que se trata... Porque hayáis pagado todas las energías individuales, eso no quiere decir que hayáis pagado la energía colectiva."

Proudhon llama por *primera vez* la atención hacia el hecho de que la suma de los salarios de los obreros individuales, aun suponiendo que se pagase todo trabajo individual, no paga el trabajo colectivo materializado en su producto y, por tanto, que el obrero no es pagado como una *parte* de la *fuerza común de trabajo,* lo que el señor Edgar tergiversa, diciendo que el obrero no es sino un individuo pagado. Por consiguiente, la Crítica crítica hace valer un pensamiento *general* de Proudhon contra el desarrollo *concreto* ulterior que el mismo Proudhon da al mismo pensamiento. Se apodera de este pensamiento a la manera crítica y revela en las siguientes líneas el secreto *del socialismo crítico:*

"El obrero actual sólo *piensa* en sí, es decir, se hace pagar por su persona. Es él *mismo* quien no toma en cuenta la inmensa y formidable energía que nace de su cooperación con otras fuerzas."

Según la Crítica crítica, todo el mal radica exclusivamente en cómo *"piensan"* los obreros. Es cierto que los obreros ingleses y franceses han formado asociaciones en las que no son solamente sus necesidades inmediatas en cuanto *obreros,* sino también sus necesidades como *hom-*

[33] Divide y vencerás. (N. del E.)

bres las que forman el objeto de sus mutuas enseñanzas y en las que exteriorizan, además, una conciencia muy amplia y concienzuda acerca de la fuerza "inmensa" y "formidable" que nace de su cooperación. Pero estos obreros *de masas,* comunistas, que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon, no creen que puedan eliminar mediante el *"pensamiento puro"* a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar,* entre la *conciencia* y la *vida.* Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación, que sólo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre no sólo en el *pensamiento,* en la *conciencia,* sino en el *ser* real, en la vida. La Crítica crítica, por el contrario, quiere hacerles creer que dejarán de ser obreros asalariados en la realidad con sólo superar en el pensamiento el pensamiento del trabajo asalariado, con sólo dejar de considerarse como obreros asalariados en el pensamiento, dejando, con arreglo a esta superabundante quimera, de hacerse pagar por su persona. Y, como idealistas absolutos, como seres etéreos, podrán después de eso, naturalmente, vivir del éter del pensamiento puro. La Crítica crítica trata de hacerles creer que pueden llegar a eliminar el capital real con sólo domeñar la categoría del capital en el *pensamiento,* que se transformarán *realmente,* para convertirse en hombres reales, al transformar en la conciencia su "yo abstracto" y rehuir como una operación exenta de crítica toda *real* transformación de su existencia real, de las condiciones reales de su existencia y también, por tanto, de su *yo real. El "Espíritu",* que sólo ve en la realidad categorías, reduce también, lógicamente, toda actividad humana y toda práctica al proceso dialéctico mental de la Crítica crítica. Y es esto precisamente lo que distingue *su* socialismo del socialismo y el comunismo *de masa.*

Después de sus grandiosos argumentos, el señor Edgar no puede por menos, naturalmente, de "denegar la conciencia" a Proudhon. *"Pero* Proudhon se propone *también* ser *práctico."* "Cree, cabalmente, haber llegado a conocer." "Y, sin embargo", exclama triunfalmente la quietud del conocer, "no tenemos más remedio que denegarle también, ahora, la *quietud del conocer".* "Y escogemos algunos pasajes para poner de manifiesto cuán poco se ha parado a meditar acerca de su posición ante la sociedad." Más tarde, entresacaremos todavía algunos pasajes de las obras de la Crítica crítica (véase el Banco de los Pobres y la Economía-modelo) para poner de manifiesto cómo no conoce siquiera, y menos aún se ha parado a meditar en ellas ni las más elementales relaciones económicas, lo que no es óbice para que, con el

tono crítico que le es peculiar, se crea en el caso de someter a Proudhon a su enjuiciamiento.

Ahora bien, una vez que *todas las contradicciones de masa le "han caído en suerte"* a la Crítica crítica en cuanto quietud del conocer, una vez que ésta se ha apoderado de toda la realidad bajo la forma de categorías y ha disuelto toda la actividad humana en la dialéctica especulativa, la veremos, partiendo de la dialéctica especulativa, engendrar de nuevo el mundo. Claro está que no se trata de "profanar los milagros de la creación especulativa del universo, que sólo pueden ser comunicados a la masa profana bajo la forma de *misterios*". Por eso la Crítica crítica se presenta ahora, en la encarnación de Vishnú-Szeliga, como *tendera de misterios.*

CAPITULO V

LA "CRITICA CRITICA" COMO TENDERA DE MISTERIOS O LA "CRITICA CRITICA" COMO EL SEÑOR SZELIGA

La "Crítica crítica", en la encarnación de Szeliga-Vishnú, nos ofrece una apoteosis de los "Mystères de Paris." Eugenio Sue es declarado "crítico crítico". Tan pronto llegue esto a su conocimiento, podrá exclamar, como el bourgeois gentilhomme [1] de Molière: "Par ma foi, il y a plus de quarante ans que je dis de la prose, san que j'en susse rien: et je vous suis le plus obligé du monde de m'avoir appris cela." [2]

El señor Szeliga hace preceder su crítica de un prólogo *estético.*

"El prólogo estético" explica la importancia general de la epopeya "crítica" y, especialmente, de los "Misterios de París", en los siguientes términos:

"La epopeya crea la idea de que el presente en sí no es nada, ni siquiera" — *¡nada,* ni siquiera! — "la eterna *divisoria* entre el *pasado* y el *futuro,* sino" — ¡nada, ni siquiera, sino — ,"sino la *brecha* que tiende constantemente a *cerrarse* y que separa a la *inmortalidad* del pasado. . . *Tal* es la *importancia general* de los "Misterios de París".

El "prólogo estético" afirma, además, que "el *crítico,* si lo desea, puede ser también *poeta*".

Toda la crítica de Szeliga corroborará esta afirmación. Esta crítica es, del principio al fin, eso, *"poesía"*.

Y es, asimismo, un producto del "arte *libre*", tal y como éste aparece definido en el "prólogo estético"; es decir, como un arte que "crea *algo totalmente nuevo,* que *jamás ha existido, en absoluto*".

Y es, por último, incluso una *epopeya crítica,* ya que es una "brecha que tiende constantemente a cerrarse" y que "separa" la "inmortalidad" — la Crítica crítica del señor Szeliga — del "pasado", de la novela del señor Eugenio Sue.

1. *"El misterio del salvajismo en la civilización" y "el misterio de la carencia de derechos en el Estado".*

Feuerbach, como es sabido, concibe las ideas cristianas de la Encarnación, la Trinidad, la Inmortalidad, etc., como el misterio de la En-

[1] Burgués gentilhombre. (N. del E.)

[2] A fe mía que hace más de cuarenta años que hablo en prosa sin saberlo, y os agradezco en el alma el que me lo hayáis dado a conocer. (N. del E.)

carnación, el misterio de la Trinidad y el misterio de la Inmortalidad. El señor Szeliga concibe todos los estados actuales del mundo como misterios. La diferencia está en que mientras *Feuerbach* descubre *verdaderos misterios,* el señor *Szeliga* convierte en *misterios* lo que son verdaderas *trivialidades.* Su arte no consiste en revelar lo oculto, sino en ocultar lo revelado.

Así, considera como *misterio* la vuelta al salvajismo (los criminales) dentro de la civilización y la carencia de derechos y la desigualdad dentro del Estado. Por tanto, para el señor Szeliga, la literatura socialista, que ha puesto en claro estos misterios, sigue siendo también un misterio, a menos que se empeñe en convertir los más conocidos resultados de la misma en el misterio privado de la "Crítica crítica."

No necesitamos, por tanto, entrar en detalle en las disquisiciones del señor Szeliga acerca de estos misterios. Nos limitaremos a destacar aquí algunos puntos brillantes.

"Ante la ley y ante el juez, todos son *iguales,* el alto y el bajo, el rico y el pobre. Este principio figura, como el primero de todos, a la cabeza de la profesión de fe *del Estado.*"

¿Del Estado? La profesión de fe de la mayoría de los Estados comienza, por el contrario, considerando como *desiguales* ante la *ley* al alto y al bajo, al rico y al pobre.

"El tallista en piedra Morel, en su candorosa honradez, proclama muy claramente el misterio (es decir, el misterio de la contraposición entre pobres y ricos), cuando dice: ¡Ah, si los ricos supieran! ¡Si los ricos supieran! Lo malo es que los ricos no saben lo que es la pobreza."

El señor Szeliga no sabe que Eugenio Sue, por cortesía hacia la burguesía francesa, comete un *anacronismo* al poner en boca del obrero Morel de los tiempos de la *Charte vérité* la frase de los burgueses de tiempos de Luis XIV: "Ah! si le roi le savait!",[3] modificándola bajo esta forma: "Ah! si le riche le savait!" [4] En Inglaterra y en Francia, por lo menos, se ha terminado esta simplista relación entre ricos y pobres. Los representantes científicos de la riqueza, los economistas, han difundido en estos países una visión muy detallada de la miseria física y moral de la pobreza. Y, a cambio de ello, han demostrado que no hay más remedio que seguirse ateniendo a esta miseria, puesto que es obligado seguirse acomodando a los estados de cosas actuales. Más aún, en su meticulosidad, han llegado incluso a calcular las *proporciones* en que los pobres tienen necesariamente que verse diezmados por la muerte, en beneficio de la riqueza y de la misma pobreza.

Cuando Eugenio Sue pinta las tabernas, las guaridas y el lenguaje de los *delincuentes,* el señor Szeliga descubre el "*misterio*" de que al

[3] ¡Ah, si el rey lo supiera! (N. del E.)
[4] ¡Ah, si el rico lo supiera! (N. del E.)

"autor no le interesa describir este lenguaje y estas guaridas, sino "llegar a conocer el misterio de los resortes que impulsan hacia el mal, etc." "En los lugares en que el tráfico es más intenso... los delincuentes están como *en su casa*."

¿Qué diría un naturalista si se le demostrase que la celdilla de la abeja no le interesa como celdilla de la abeja, que no es un misterio para quien no la ha estudiado, porque la abeja "está como en su casa" al aire libre y posada sobre la flor? En las guaridas de los criminales y en el lenguaje de la delincuencia se refleja el carácter del delincuente, son un fragmento de su existencia y su descripción forma parte de la descripción del delincuente mismo, del mismo que la descripción de la *petite maison* [5] forma parte de la descripción de la femme galante.[6]

Las guaridas de los delincuentes constituyen un "misterio" de tal índole, no sólo para los parisinos en general, sino incluso para la policía de París, que todavía en los días que corren se rompen calles anchas y luminosas en la Cité [7] para dar a la policía acceso a esas guaridas.

Finalmente, el mismo Eugenio Sue declara que, en las descripciones mencionadas más arriba, cuenta "sur la curiosité craintive" [8] de sus lectores. El señor Eugenio Sue cuenta con esta medrosa curiosidad del lector, en todas sus novelas. Basta pensar en Atar Gull, en la Salamandra, en Plick y Plock, etc.

2. *El misterio de la construcción especulativa.*

El misterio de la exposición crítica de los "Mystères de París" es el misterio de la construcción *especulativa*, de la *construcción hegeliana*. Después de habernos explicado como "misterios" la "vuelta al salvajismo dentro de la civilización" y la carencia de derechos dentro del Estado, es decir, después de haberlos disuelto en la categoría *"el misterio"*, el señor Szeliga deja que "el misterio" comience a recorrer su *ciclo vital especulativo*. Bastarán unas cuantas palabras para caracterizar *en general* la construcción especulativa. El tratamiento de los "Misterios de París" por el señor Szeliga nos mostrará la aplicación en *detalle*.

Cuando, partiendo de las manzanas, las peras y las fresas reales, me formo la representación general de *"fruta"* y cuando, yendo más allá, me *imagino* que mi representación abstracta, *"la* fruta", obtenida de las frutas reales, es algo existente fuera de mí, más aún, el *verdadero* ser de la pera, de la manzana, etc., explico — *especulativamente* hablando — *"la* fruta" como la *"sustancia"* de la pera, de la manzana, de la

[5] Casa chica o secreta. N. del E.)
[6] Mujer galante. (N. del E.)
[7] La ciudad vieja. (N. del E.)
[8] Con la medrosa curiosidad. (N. del E.)

almendra, etc. Digo, por tanto, que lo esencial de la pera no es el ser pera ni lo esencial de la manzana el ser manzana. Que lo esencial de estas cosas no es su existencia real, apreciable a través de los sentidos, sino el ser abstraído por mí de ellas y a ellas atribuído, el ser de mi representación, o sea *"la* fruta". Considero, al hacerlo así, la manzana, la pera, la almendra, etc., como simples modalidades de existencia, como *modos "de la* fruta". Es cierto que mi entendimiento finito, basado en los sentidos, *distingue* una manzana de una pera y una pera de una almendra, pero mi razón especulativa considera esta diferencia sensible como algo no esencial e indiferente. Ve en la manzana *lo mismo* que en la pera y en la pera lo mismo que en la almendra, a saber: *"la* fruta". Las frutas reales y específicas sólo se consideran ya como frutas *aparentes,* cuyo verdadero ser es *"la* sustancia", *"la* fruta".

Por este camino no se llega a una *riqueza* especial de *determinaciones.* El mineralogista cuya ciencia se limitara a saber que todos los minerales son, en rigor, *el* mineral, sería un mineralogista en *su imaginación.* Pues bien, el mineralogista especulativo nos predica en todo mineral *"el* mineral", y su ciencia se limita a repetir esta palabra tantas veces cuantos minerales reales hay.

Por tanto, la especulación, que convierte las diversas frutas reales en *una* "fruta" de la abstracción, en *la* "fruta", tiene necesariamente, para poder llegar a la apariencia de un contenido real, que intentar de cualquier modo retrotraerse de *la* "fruta", de la *sustancia,* a las *diferentes* frutas reales profanas, a la pera, a la manzana, a la almendra, etc. Y todo lo que tiene de fácil llegar, partiendo de las frutas reales, a la representación abstracta *"la* fruta", lo tiene de difícil engendrar, partiendo de la representación abstracta *"la* fruta", las frutas reales. Y, más que difícil, es imposible arribar, partiendo de una abstracción, a lo *contrario* de la abstracción, a menos que abandonemos *ésta.*

Por eso el filósofo especulativo abandona la abstracción *de la* "fruta", pero la abandona de un modo *especulativo, místico,* es decir, aparentando *no abandonarla.* En realidad, por tanto, sólo en apariencia se sobrepone a la abstracción. Razona, sobre poco más o menos, del siguiente modo:

Si la manzana, la pera, la almendra y la fresa no son otra cosa que *"la* sustancia", *"la* fruta", cabe preguntarse: ¿cómo es que *"la* fruta" se me presenta unas veces como manzana y otras veces como pera o como almendra; de dónde proviene esta *apariencia* de *variedad,* que tan sensiblemente contradice a mi intuición especulativa de la *unidad,* de *"la* sustancia", de *"la* fruta"?

Proviene, contesta el filósofo especulativo, de que *"la* fruta" no es un ser muerto, indeferenciado, inerte, sino un ser vivo, diferenciado, dinámico. La diferencia entre las frutas profanas no es importante

solamente para *mi* entendimiento sensible, sino que lo es también para "*la* fruta" misma, para la razón especulativa. Las diferentes frutas profanas son otras tantas manifestaciones de vida de la "fruta *una*", cristalizaciones plasmadas por "*la* fruta" misma. En la manzana, por ejemplo, cobra "*la* fruta" existencia manzanística, en la pera existencia perística. No debemos, pues, decir ya, como decíamos desde el punto de vista de la sustancia, que la pera es "*la* fruta", que la manzana, la almendra, etc., es "la fruta", sino que "*la* fruta" se presenta como pera, como manzana o como almendra, y las diferencias que separan entre sí a la manzana de la almendra o de la pera son precisamente autodistinciones entre "*la fruta*" misma, que hacen de los frutos específicos otras tantas fases distintas en el proceso de vida de "*la* fruta". "*La* fruta" no es ya, por tanto, una unidad carente de contenido, indiferenciada, sino que es la unidad como "*totalidad*" de las frutas, que forman una "*serie orgánicamente estructurada*". En cada fase de esta serie cobra "*la* fruta" una existencia más desarrollada y más acusada, hasta que, por último, como la "síntesis" de todas las frutas es, al mismo tiempo, la *unidad* viva que contiene, disuelta en sí, cada una de las frutas, a la par que la engendra de su propio seno, del mismo modo que, por ejemplo, todos los miembros del cuerpo se disuelven constantemente en la sangre, a la par que son constantemente engendrados por ella.

Como vemos, si la religión cristiana sólo conoce *una* encarnación de Dios, la filosofía especulativa conoce tantas encarnaciones cuantas cosas hay, como lo revela el hecho de que en cada fruta vea una encarnación de la sustancia, de la fruta absoluta. Lo que fundamentalmente interesa a la filosofía especulativa es, por tanto, el engendrar la *existencia* de los frutos reales profanos y el decir de un modo misterioso que hay manzanas, peras, almendras y pasas. Pero las manzanas, las peras, las almendras y las pasas con que volvemos a encontrarnos en el mundo especulativo no son más que *seudo*manzanas, *seudo*peras, *seudo*almendras y *seudo*pasas, pues son momentos vitales de "*la* fruta", de este *ser intelectivo* abstracto y, por tanto, en sí mismas, *seres intelectivos* abstractos. Lo que, por consiguiente, nos alegra en la especulación es volver a encontrarnos con todas las frutas reales, pero como frutas dotadas de una significación mística más alta, que brotan del éter de nuestro cerebro, y no del suelo material, que son encarnaciones de "*la* fruta", del *sujeto absoluto*. Cuando, por tanto, retornamos de la abstracción, del ser intelectivo *sobrenatural*, "*la* fruta", a las frutas *naturales*, lo que hacemos, por el contrario, es atribuir también a las frutas naturales un significado sobrenatural y convertirlas en puras abstracciones. Lo que fundamentalmente nos interesa es, cabalmente, poner de manifiesto la *unidad* de "*la* fruta" en todas estas sus manifestaciones vitales, la manzana, la pera, la almendra, es decir, la *conexión mística* entre estas frutas,

y cómo en cada una de ellas se realiza *gradual y necesariamente* "*la* fruta", cómo, por ejemplo, progresa de su existencia, cómo pasa a su existencia en cuanto almendra. El valor de las frutas profanas *no* consiste *ya* tampoco, por consiguiente, en sus cualidades *naturales, sino* en su cualidad *especulativa,* gracias a la cual ocupan un lugar determinado en el proceso vital "de *la* fruta absoluta".

El hombre vulgar y corriente no cree decir nada extraordinario cuando dice que hay manzanas y peras. Pero el filósofo, cuando expresa estas existencias de un modo especulativo, ha dicho algo *extraordinario.* Ha obrado un *milagro,* ha engendrado del seno del *ser intelectivo* irreal "*la* fruta" los *seres naturales* reales manzana, pera, etc.; es decir, ha *creado* estas frutas del seno de su *propio intelecto abstracto,* que se representa como un sujeto absoluto fuera de sí, y aquí concretamente como "la fruta", y en cada existencia que expresa lleva a cabo un acto de creación.

Huelga decir que el filósofo especulativo sólo obra esta continua creación al deslizar como determinaciones *inventadas* por él cualidades generalmente conocidas de la manzana, la pera, etc., con que se encuentra en la intuición real, dando los *nombres* de las cosas reales a lo que sólo puede crear el intelecto abstracto, a las fórmulas abstractas del intelecto; y, por último, explicando su *propia* actividad, mediante la que *él pasa* de la representación manzana a la representación pera como la *autoactividad* del sujeto absoluto, de "*la* fruta".

Esta operación se llama, en la terminología especulativa, concebir la *sustancia* como *sujeto,* como *proceso interior,* como *persona absoluta,* concepción que forma el carácter esencial del método *hegeliano.*

Era necesario echar por delante las anteriores consideraciones, para poder comprender al señor Szeliga. Si hasta ahora el señor Szeliga disolvía en la categoría del misterio relaciones reales, como por ejemplo el derecho y la civilización, convirtiendo con ello "*el* misterio" en sustancia, es ahora cuando se eleva a la altura verdaderamente especulativa, a la altura *hegeliana,* y convierte "*el* misterio" en un sujeto independiente, que *encarna* en los estados y personas reales y cuyas manifestaciones de vida son condesas, marquesas, modistillas, porteros, notarios, charlatanes e intrigas amorosas, bailes, puertas de madera, etc. Después de engendrar la categoría "*el* misterio" del seno del mundo real, engendra el mundo real del seno de esta categoría.

Y los misterios de la *construcción especulativa* se revelan en la exposición del señor Szeliga de un modo tanto *más visible* cuanto que el señor Szeliga le lleva a *Hegel,* indiscutiblemente, una *doble* ventaja. De una parte, Hegel se las arregla, con maestría sofística, para presentar el proceso en que el filósofo pasa de un objeto a otro por medio de la intuición sensible y de la representación como el proceso

del mismo ser intelectivo imaginado, del sujeto absoluto. De otra parte, Hegel nos ofrece con mucha frecuencia, dentro de la exposición *especulativa,* una exposición *real,* en la que se capta la *cosa* misma. Y este desarrollo real *dentro* del desarrollo especulativo induce al lector, equivocadamente, a tomar el desarrollo especulativo como real y el desarrollo real como especulativo.

Ninguna de estas dos dificultades se da en el señor Szeliga. La suya es una dialéctica carente de toda hipocresía y tergiversación. Lo vemos realizar su juego de manos con una honradez muy laudable y una limpieza verdaderamente ejemplar. Lo que ocurre es que no desarrolla *en ninguna parte* un *contenido real,* y a ello se debe precisamente el que la construcción especulativa aparezca en él sin ningún aditamento extraño que la desequilibre, sin ningún encubrimiento de doble sentido, brillando ante nuestros ojos en toda su bella desnudez. Y en el señor Szeliga vemos también, de un modo brillante, cómo, de una parte, la especulación crea su objeto *a priori,* libremente al parecer y de su propio seno y, de otra parte, al mismo tiempo, precisamente al querer eliminar sofísticamente la dependencia racional y natural con respecto al *objeto,* cómo cae en la *servidumbre* más irracional y antinatural bajo él, viéndose obligado a construir como absolutamente necesarias y generales las determinaciones más fortuitas e individuales del objeto.

3. *"El misterio de la sociedad culta"*

Después de habernos guiado a través de las capas más bajas de la sociedad, conduciéndonos, por ejemplo, a las tabernas de los criminales, Eugenio Sue, dando un salto a las altas esferas, nos lleva a un baile en el quartier [9] Saint-Germain.

El señor Szeliga construye esta *transición* del siguiente modo:

"*El* misterio trata de sustrae*rse* a la consideración dando un viraje. Hasta ahora, se enfrentaba como lo absolutamente misterioso, como lo negativo, sin dejarse asir ni captar para nada, a lo verdadero, a lo real, a lo positivo; ahora, viene a introducirse en ello como su *contenido invisible.* Y, de este modo, abandona también la posibilidad incondicional de llegar a ser conocido."

"El misterio", que hasta ahora se enfrentaba, como vemos, a lo "verdadero", a lo "real" y a lo "positivo", es decir, al derecho y a la cultura, "viene a introducirse ahora en ello", es decir, en la región de la cultura. Que las altas esferas sean la región exclusiva de la cultura es mystère, si no *de* París, por lo menos *para* París. El señor Szeliga no pasa de los misterios del mundo de la delincuencia a los misterios del mundo de la aristocracia, sino que "*el* misterio" se convierte aquí en el "contenido invisible" de la sociedad culta, en su *verdadera esencia.*

[9] Barrio. (N. del E.)

No se trata de *"ningún nuevo viraje"* del señor Szeliga para poder empalmar a él ulteriores consideraciones, sino que *"el* misterio" da aquí este "nuevo viraje" para sustraer*se* a la consideración. El señor Szeliga, antes de seguir realmente a Eugenio Sue por donde le llama su corazón, es decir, a un baile aristocrático, sigue recurriendo por el momento a los giros *hipócritas* de la especulación que construye *a priori.*

"Hay que *prever, claro está,* qué recio habitáculo *se elegirá* "el misterio" para envolverse, y *parece, en efecto,* como si se tratase de una *insuperable impenetrabilidad...* y que... *cabe suponer,* que, *en general... es inexcusable aquí, sin embargo,* un nuevo intento para hacer que el meollo salga a la luz." En una palabra, el señor Szeliga ha avanzado ya tanto, que "el sujeto *metafísico, el* misterio, se manifiesta ahora lindamente, fácilmente, desembarazadamente".

Ahora bien, para convertir la sociedad aristocrática en un "misterio", el señor Szeliga hace algunas reflexiones acerca de la *"cultura".* Presupone para ello una serie de cualidades de la sociedad aristocrática, que nadie busca en ella, para descubrir a la postre el "misterio" de que no posee tales cualidades. Y presenta luego este descubrimiento como el "misterio" de la sociedad culta. Así, por ejemplo, el señor Szeliga se pregunta si "la razón *general"* — ¿tal vez la lógica especulativa? — formará el contenido de sus *"cultos entretenimientos",* si "serán *solamente* el *ritmo* y la *medida* del amor" los que "hacen de ella un todo armónico", si lo "que llamamos *cultura general* será la forma de lo *general, eterno, ideal",* es decir, si lo que llamamos cultura será una figuración metafísica. Y al señor Szeliga no le cuesta mucho trabajo profetizar a priori, en respuesta a sus preguntas: "Cabe esperar... que la respuesta, *por lo demás,* sea negativa."

En la novela de Eugenio Sue, el tránsito del mundo bajo al mundo aristocrático es uno de los tránsitos habituales de las novelas. Los *disfraces de Rudolph,* príncipe de Geroldstein, le conducen a los bajos fondos sociales, y su rango le da acceso a las esferas de la sociedad. Camino del baile aristocrático, no se para a reflexionar tampoco, en modo alguno, en los contrastes de la actual situación del mundo, sino que son sus *propios* enmascaramientos contrastados los que le parecen *excitantes.* Hace saber a sus muy sumisos acompañantes cuán interesante se encuentra a sí mismo en las diferentes situaciones. "Je trouve — dice — assez de piquant dans ces contrastes: un jour peintre en éventails, m'établant dans un bouge de la rue aux Fèves; ce matin commis marchand offrant un verre de cassis à Madame Pipelet, et ce soir... un des privilégiés par la grace de dieu, qui règnent sur ce monde." [10]

[10] Encuentro algo excitante en estos contrastes; un día, pintor de abanicos establecido en una zahurda de la calle de las Habas; por la mañana, dependiente de comercio que ofrece una copa de licor a madame Pipelet, y por la tarde... uno de los privilegiados que, por la gracia de Dios, reinan sobre este mundo.

Una vez introducida en el baile, la Crítica crítica canta así:

La cabeza me da vueltas y me siento mareado
al hallarme en este ambiente, convertido en potentado.

Y prorrumpe en *ditirambos,* por este estilo:

"El esplendoroso sol brilla aquí en medio de la noche y el verdor de la primavera y las galas del verano lucen como por encanto en medio del invierno. Nos sentimos inmediatamente llevados a creer que el milagro de la presencia de Dios se ha realizado dentro del pecho del hombre, tanto más cuanto que la belleza y la gracia fortalecen la convicción de que nos encontramos en la proximidad inmediata de los ideales" (!!!)

¡Oh, inexperto y crédulo cura párroco crítico de aldea! Sólo tu simpleza crítica puede "sentirse llevado a creer" supersticiosamente, por obra y gracia de una elegante sala de baile parisina, en el "milagro de la presencia de Dios dentro del pecho del hombre" y a ver en las elegantes de los salones de París "ideales inmediatos", ángeles de carne y hueso.

En su *untuosa* simpleza, el párroco crítico se pone a escuchar disimuladamente a las dos "más hermosas entre las hermosas", a Clémence de Harville y a la condesa Sarah Mac Gregor. Y ¿qué creéis que quiere *"escuchar de sus labios"?* ¡"De qué modo podemos llegar a ser capaces de recibir la *bendición* de hijos amantísimos, *toda la plenitud* de la dicha de un esposo"! . . . "Escuchamos. . . nos quedamos asombrados. . . , no damos crédito a nuestros oídos."

Una secreta malignidad cosquillea en nosotros, cuando vemos al pastor decepcionado de la conversación que se ha puesto a espiar. Las damas no están hablando ni de "la bendición" ni de "la plenitud", ni de la "razón general": de lo que hablan es "de una infidelidad cometida contra el esposo de la señora de Harville."

Acerca de una de las damas, la condesa de Mac Gregor, nos encontramos con esta simplista acotación:

Era "lo *bastante emprendedora* para haber llegado a ser *madre de un niño,* como *resultado* de un matrimonio secreto".

El señor Szeliga, desagradablemente sorprendido por este *espíritu emprendedor* de la condesa, le lee la cartilla: "Encontramos que todo este proceder de la condesa se orienta hacia el provecho egoísta, individual." Más aún, el señor Szeliga no se promete nada bueno del logro de su fin, que es el casarse con el príncipe de Geroldstein: "de lo que no tenemos razones para esperar, *en modo alguno,* que vaya a servirse de él para *hacer felices a los súbditos* del príncipe". Y el puritano pronuncia su sermón admonitorio con una "seriedad rica en intenciones": "Sarah (*la emprendedora* dama) no es, *por lo demás, acaso,* una excepción en estos brillantes círculos, *aun cuando* sea una *punta."* ¡Por lo demás,

no acaso! ¡Aun cuando! ¿Y qué decir de esa "punta" de un círculo que no es una excepción?

He aquí ahora lo que sabemos acerca del carácter de otros dos ideales, la marquesa de Harville y la duquesa de Lucenay:

Les "faltan las satisfacciones del corazón". Como no han encontrado en el matrimonio el objeto del amor, lo buscan fuera de él. Para ellas, el amor en el matrimonio sigue siendo un *misterio,* que los impulsos imperativos del corazón les acucian también a descubir. Y *así,* se entregan, *pues,* al *amor misterioso.* Estas "víctimas" de un "matrimonio sin amor" se ven "involuntariamente empujadas a degradar el amor mismo a algo externo, a una llamada relación, considerando lo interior, lo vivificador y lo esencial en el amor como lo romántico, como el *misterio*".

Debemos considerar tanto más altos los méritos de esta argumentación dialéctica cuanto menos susceptibles son de aplicación práctica.

Por ejemplo, quien no puede *beber* en su casa y siente, sin embargo, la necesidad de la bebida, busca el "objeto" para satisfacer esta apetencia *"fuera"* de la casa, y "así", se entrega, pues, a la *"misteriosa bebida".* Más aún, se ve empujado a considerar el misterio como ingrediente esencial de la bebida, a pesar de que no quiere degradar la embriaguez al plano de algo puramente "externo" e indiferente, como aquellas damas no quieren tampoco degradar a ese plano el amor. Pues, según la explicación del señor Szeliga, no es el amor mismo, sino el matrimonio sin amor, lo que ellas rebajan al plano de lo que realmente es, al plano de algo puramente externo, de lo que se llama una relación.

"¿Cuál es — seguimos leyendo — el *"misterio"* del amor?

Acabamos de ver cómo, en la construcción que examinamos, "el misterio" constituye la *"esencia"* de esta clase de amor. ¿Qué es lo que nos lleva ahora a indagar el misterio del misterio, la esencia de la esencia?

"No — declama el párroco —, no los umbrosos senderos entre la maleza, no la penumbra *natural* de una noche de luna, ni la penumbra artificial creada por costosos visillos y cortinajes, no los dulces y mareantes sonidos del arpa y el órgano, no la fuerza de lo prohibido. . ."

¡Visillos *y* cortinajes! ¡Los dulces *y* mareantes sonidos! ¡Y nada menos que el *órgano!* ¡Quítese de la cabeza el señor párroco la imagen de la *iglesia!* ¿A quién se le ocurriría acudir con un órgano a una cita amorosa?

"Todo esto (visillos y cortinajes y órganos) no es más que lo *misterioso."* Y este algo *misterioso* ¿no será lo "misterioso" del amor misterioso? En modo alguno:

Lo que hay de misterioso en el amor es lo que excita, embriaga y marea, la *fuerza* de los *sentidos.*

Pero lo que marea lo teníamos ya, según el párroco, en los "dulces

y *mareantes* sonidos". Y si, en vez de visillos y órganos, hubiese llevado a su cita amorosa sopa de tortuga y champán no faltaría tampoco allí lo "*que excita* y *embriaga*".

"No nos decidimos a confesar", nos adoctrina el santo predicador, "la fuerza de la sensualidad; pero si esto ejerce sobre nosotros un poder tan tremendo es porque queremos deshacernos de ello, porque no lo reconocemos como nuestra propia naturaleza, naturaleza que nos esforzamos por domeñar cuando ésta trata de imponerse a costa de la razón, del verdadero amor y de la fuerza de la voluntad."

El pastor nos aconseja, a la manera de la teología especulativa, *reconocer* la sensualidad como nuestra *propia* naturaleza, para estar luego en condiciones de poder *domeñarla,* es decir, para revocar así nuestro *re*conocimiento. Claro está que él sólo pretende domeñarla cuando trata de imponerse a costa de *la* razón, pues la fuerza de la voluntad y el amor, por *oposición* a la sensualidad, no son otra cosa que la fuerza de voluntad y el amor *de la* razón. También el cristiano no especulativo reconoce la *sensualidad* cuando ésta no trata de imponerse a costa de la verdadera razón, es decir, del amor a Dios, y de la verdadera fuerza de la voluntad, o sea de la voluntad en Cristo.

Pero el párroco delata inmediatamente su verdadero propósito, al continuar así:

"Cuando, por tanto, el amor deja de ser lo esencial en el matrimonio y en la moral en general, la *sensualidad* se convierte en el misterio, en el secreto del amor, de la moral y de la sociedad culta; la vida de los sentidos, tanto en su significación *exclusiva,* como el *temblor de los nervios,* la corriente *ardorosa* de las venas, como en esa otra significación más amplia en que la sensualidad se exalta hasta una *apariencia* de poder espiritual, elevándose a las formas de la ambición, el orgullo o la apetencia de gloria... La condesa de Mac Gregor representa" esta segunda significación "de la sensualidad, como el secreto de la sociedad culta".

El párroco da aquí en el clavo. Para domeñar la *sensualidad,* tiene que domeñar ante todo las *descargas nerviosas* y la acelerada *circulación de la sangre.* — El señor Szeliga cree, en un sentido "exclusivo", que la temperatura más elevada del cuerpo procede del ardor de la sangre en las venas; no sabe que los *animales de sangre caliente* se llaman así porque la temperatura de su sangre, aparte pequeñas variaciones, se mantiene siempre al mismo nivel. — Cuando los nervios dejan de enviar descargas y la sangre de las venas se enfría, el *cuerpo pecador,* la morada de los placeres sensuales, se convierte en *hombre muerto,* y entonces las almas pueden ya sostener su coloquio sin verse estorbadas por la "razón general", el "verdadero amor" ni la "moral pura". El pastor degrada la sensualidad hasta tal punto, que suprime incluso

esos factores del amor sensorial que lo exaltan, la circulación acelerada de la sangre, que es lo que revela que el hombre no ama de un modo flemático, sin la intervención de los sentidos, y las descargas nerviosas, que enlazan con el cerebro el órgano que es la sede fundamental de la sensualidad. El reduce el verdadero amor sensual al *mecanismo* de la secretio seminis [11] y musita, con un mal afamado teólogo alemán: "No en gracia al amor sensual, no en gracia a los placeres de la carne, sino porque el Señor ha dicho: Creced y multiplicaos."

Comparemos ahora la construcción especulativa con la novela de Eugenio Sue. Lo que aquí se presenta como el secreto del amor no es la *sensualidad,* sino que son los misterios, las aventuras, los obstáculos los temores, los peligros y, sobre todo, la fuerza de lo prohibido. "Pourquoi", nos dice Eugenio Sue, "beaucoup de femmes prennent-elles pourtant des hommes qui ne valent pas leur maris? Parce que le *plus grand charme de l'amour* est l'attrait affriandant *du fruit défendu*... avancez que, en retranchant de cet amour les craintes, les angoisses, les difficultés, les mystères, les dangers, il ne reste rien ou peu de chose, c'est-à-dire, l'amant... dans sa simplicité première... en un mot, ce serait toujours plus ou moins l'aventure de cet homme à qui l'on disait: "Porquoi n'épousez-vous donc pas cette veuve, votre maîtresse?" — "Hélas, j'y ai bien pensé" — répondit-il — "mais alors je ne saurait plus où aller passer mes soirées".[12]

Mientras que el señor Szeliga dice expresamente que la *fuerza de lo prohibido* no es el secreto del amor, Eugenio Sue declara no menos expresamente que"el mayor encanto del amor" está precisamente en ella y que ése es, además, el fundamento de las aventuras amorosas extramuros. "La prohibition et la contrebande sont inséperables en amour comme en marchandise."[13] Y Eugenio Sue afirma también, por oposición a su exégeta especulativo, que "la tendencia al fraude y al engaño, el gusto por el secreto y la intriga son una cualidad esencial, una propensión natural y un instinto imperativo de la naturaleza femenina". Y lo único que le molesta al señor Eugenio Sue es la dirección de

[11] Secreción del semen. (N. del E.)

[12] ¿Por qué muchas mujeres escogen, sin embargo, a hombres que no valen tanto como sus maridos? Porque *el mayor encanto del amor* es la tentación *del fruto prohibido*... Hay que reconocer que, si suprimimos de este amor los temores, las angustias, las dificultades, los misterios, los peligros, no quedará en él nada o quedará muy poca cosa, es decir, quedará el amante... en su primaria simplicidad..., en una palabra, tendremos siempre, más o menos, la aventura de aquel hombre a quien preguntaban: "¿por qué no os casáis con esa viuda, que es vuestra amante?" "¡Ay! Ya he pensado en ello — contestó —, pero lo malo es que, si lo hiciera, no sabría dónde ir a entretenerme por las noches." (N. del E.)

[13] La prohibición y el contrabando van inseparablemente unidos, así en el amor como en el comercio. (N. del E.)

esta tendencia y esta inclinación contraria al *matrimonio*. Lo que él desea es dar a los impulsos de la naturaleza femenina una aplicación más inofensiva, más útil.

Mientras que el señor Szeliga presenta a la condesa de Mac Gregor como representante de aquella *sensualidad* que se "exalta hasta una apariencia de poder espiritual", esta dama es para Eugenio Sue un *ser intelectivo abstracto*. Su "ambición" y su "orgullo", lejos de ser formas de la sensualidad, son abortos de una inteligencia totalmente independiente de ella, de una inteligencia abstracta. Por eso Eugenio Sue advierte expresamente que "las fogosas inspiraciones del amor no hacían nunca latir su pecho *frío como el hielo*, que *ninguna* sorpresa del *corazón* o de los *sentidos* era capaz de perturbar los despiadados cálculos de esta taimada, egoísta y ambiciosa mujer". El egoísmo del *intelecto* abstracto, al que no afecta la simpatía de los sentidos y al que no llega el riego de la sangre, forma la esencia de este carácter femenino. Por eso el novelista presenta su alma como "seca y dura", su espíritu como "hábilmente maligno", su carácter como "pérfido" y — cosa muy característica de un ser intelectivo abstracto — como "absoluto" y su talento para fingir como "profundo". — Dicho sea de paso, Eugenio Sue motiva la trayectoria de la vida de la condesa de un modo tan necio como la de la mayoría de los personajes de sus novelas. Una vieja nodriza le mete en la cabeza que debe llegar a ser una "testa coronada". Y, empujada por esta quimera, se pone a viajar, para ver si encuentra una corona con la que casarse. Hasta que incurre, por último, en la inconsecuencia de confundir a un pequeño príncipe alemán con una "testa coronada".

Después de sus expectoraciones contra la *sensualidad*, nuestro santo crítico tiene que pararse a demostrar todavía por qué Eugenio Sue abre las puertas de la alta sociedad en un baile, método de presentación que encontramos en casi todos los novelistas franceses, mientras que los *ingleses* prefieren, por lo general, presentarnos al mundo elegante en una cacería o en un castillo rural.

"Para esta concepción" (la del señor Szeliga) "no puede ser indiferente, ni aquí" (en la construcción de Szeliga) "puramente fortuito el que Eugenio Sue nos introduzca en el gran mundo precisamente en un baile." Y ahora, después de soltarle las riendas al caballo, éste se pone al trote vivo, en una serie de conclusiones que recuerdan al viejo Wolf, hacia la meta de la necesidad.

"La *danza* es la manifestación más general de la *sensualidad como misterio*. El *contacto* directo, el abrazo de los dos sexos (?), que condiciona a la pareja están consentidos en la danza, porque, a pesar de la apariencia visual y de las dulces sensaciones que allí se hacen realmente sentir "— ¿realmente, señor párroco —, ese contacto y ese abrazo no se consideran como *sensuales*" — ¿sino tal vez como generalmente racio-

nales? — Y viene enseguida la frase final, que danza, a lo sumo, sobre sus talones: "*Pues,* si *en realidad* se consideraran *así, no se comprendería por qué* la sociedad guarda esta indulgencia solamente con respecto a la danza, *mientras que, por el contrario,* lo persigue y condena con tanta dureza, *cuando se revela en otra parte* con la misma libertad, como un atentado imperdonable contra el pudor y las buenas costumbres, como algo que lleva consigo el anatema y la repulsa más implacable."

El señor párroco no habla ni del *cancán* ni de la *polka, sino* de *la* danza en cuanto tal, de la *categoría* de la danza, de una danza que sólo se baila bajo su bóveda craneana crítica. Si pudiera ver alguna vez un baile en cualquier café cantante de París, su espíritu cristiano-germánico se escandalizaría ante el desenfado, ante la franqueza, ante las graciosas travesuras, ante aquella música de los movimientos más sensuales. Sus propias "dulces sensaciones que allí se hacen realmente sentir" le harían "sentir" que, "en realidad, no se comprendería por qué los mismos danzantes" producen en el espectador la confortante sensación de una franca y humana sensualidad, mientras que, "por el contrario", "si eso se revelara en otra parte", es decir, en Alemania, "con la misma libertad", se consideraría como "un atentado imperdonable", etc. Para no decir también, por lo menos, que, ante sus propios ojos, los danzantes no sólo tienen el deber y el derecho de ser hombres sinceramente sensuales, sino que, además, pueden serlo y tienen derecho a serlo.

El crítico nos introduce en un *baile,* en gracia a la *esencia de la danza.* Pero tropieza con una gran dificultad. En este baile se danza, pero sólo de un modo imaginativo. En efecto, Eugenio Sue no dedica ni una palabra a describir el baile. No se mezcla en el tráfago de los danzantes. Recurre al baile, simplemente, como ocasión para reunir al grupo aristocrático de los protagonistas. En su desesperación, "la Crítica" agarra al poeta de un brazo, a manera de *complemento* y, con su propia "fantasía", se pone a dibujar con la mayor facilidad escenas de baile, etc. Y si Eugenio Sue, siguiendo los preceptos críticos, cuando describía las guaridas de los criminales y el lenguaje de la delincuencia, no se interesaba directamente por describir ni aquellas guaridas ni este lenguaje, ahora la *danza,* que no describe *él mismo,* sino su crítico "lleno de fantasía", presenta para él, necesariamente, un interés infinito

Pero prosigamos.

"*En realidad,* el misterio del tono y el tacto sociales — el misterio de este mundo, el más antinatural de todos — es la nostalgia de volver a la naturaleza. Por eso una figura como la de *Cecily* electriza a la sociedad culta, en la que obtiene éxitos tan extraordinarios. Para una mujer como ella, criada como esclava entre esclavas, carente de cultura y atenida solamente a su naturaleza, ésta, la naturaleza, es la

fuente única de vida. Trasplantada de pronto a una corte, entre la coacción y la fuerza de las costumbres, pronto aprende a penetrar en el misterio de este mundo nuevo... En esta esfera, que puede llegar a dominar incondicionalmente, ya que su fuerza, la fuerza de su naturaleza, actúa como un talismán misterioso, Cecily tiene necesariamente que errar hasta lo desmesurado, mientras que antes, cuando era todavía una esclava, la misma naturaleza la enseñaba a oponer resistencia a cualesquiera sugestiones indignas del poderoso señor y a mantenerse fiel a su amor. *Cecily* es el *misterio revelado de la sociedad culta.* Los sentidos despreciados rompen, al final, los diques y se desbordan en un total desenfreno", etc.

El lector del señor Szeliga que no conozca la novela de Sue creerá, indudablemente, que esta Cecily es la reina del baile a que acabamos de referirnos. No hay tal cosa. En la novela, Cecily está recluída en un correccional alemán, mientras en París se baila.

Cecily permanece, como esclava, fiel al médico negro David, porque lo ama "apasionadamente" y porque el señor Willis, su dueño, le hace la corte *"brutalmente"*. Su tránsito a una vida disipada aparece motivado de un modo muy sencillo. Transplantada al "mundo europeo", "se ruboriza" de "verse casada con un negro". *"Inmediatamente"* de su llegada a Alemania, se ve corrompida por un mal sujeto, y se impone su "sangre india", que el hipócrita señor Sue, en gracia a la douce morale [14] y al doux commerce,[15] se ve obligado a caracterizar como una "perversité naturelle".[16]

El misterio de Cecily es el misterio de la *mestiza.* El misterio de su sensualidad es al *ardor tropical.* En sus bellos poemas a Leonor, Parny canta a la mestiza. Y hay cientos de relatos de viajes en los que vemos cuán peligrosas son estas mujeres para los marineros franceses.

"Cecily était le type incarné de la sensualité brûlante, qui ne s'allume qu'au feu des tropiques... Tout le monde a entendu parler de ces filles de couleur, pour ainsi dire mortelles aux Européens, de ces vampyrs enchanteurs, qui, enivrant leurs victimes de séductions terribles... ne lui laissent, selon l'énergique expression du pays, que ses larmes à boire, que son coeur à ronger." [17]

Pero no se crea, ni mucho menos, que Cecily ejercía una mágica

[14] Suave moral. (N. del E.)

[15] Dulce comercio. (N. del E.)

[16] Perversidad natural. (N. del E.)

[17] Cecily era el tipo personificado de la ardiente sensualidad que sólo se enciende bajo el fuego del trópico... Todo el mundo ha oído hablar de esas muchachas de color, que son, por así decirlo, mortales para los europeos, de esos encantadores vampiros, que, embriagando a sus víctimas en terribles seducciones... no les dejan, según la enérgica expresión del país, más que sus lágrimas para beber, más que su corazón para roer. (N. del E.)

influencia precisamente sobre las gentes de formación aristocrática, sobre los hombres estragados... "Les femmes de l'espèce de Cecily exercent une action soudaine, une omnipotence magique sur les hommes de *sensualité brutale* tels que *Jacques Ferrand*." [18]

¿Y desde cuándo los hombres como Jacques Ferrand representan a la sociedad escogida? Pero la Crítica crítica no tiene más remedio que construir la figura de *Cecily* como un factor en el proceso de vida del misterio absoluto.

4. *"El misterio de la probidad y la devoción"*

"*El* misterio de *la* sociedad culta se introvierte, *a la verdad*, de la *antítesis* en *lo interior. Sin embargo,* el gran mundo tiene, *a su vez,* exclusivamente *sus* círculos, en los que mantiene su sagrado. Es, *en cierto modo,* la capilla de esta máxima santidad. *Pero,* para los que se hallan en el atrio, es la capilla misma *el* misterio. La cultura es, *por tanto,* en su posición excluyente para el pueblo, lo mismo... que la tosquedad es para el hombre culto."

A la verdad; sin embargo, a su vez; en cierto modo; pero; por tanto: he ahí los ganchos mágicos que unen los eslabones de la *cadena de la argumentación especulativa.* El señor Szeliga ha hecho que *el* misterio se repliegue de la esfera de la delincuencia en las altas esferas. Ahora, tiene que construir el misterio de que la alta sociedad posee sus círculos *exclusivos* y de que los misterios de estos círculos son misterios para el pueblo. Para llevar a cabo esta construcción, se necesita, aparte de los ganchos mágicos de que acabamos de hablar, recurrir a la transformación de un *círculo* en una *capilla* y a la transformación del mundo no aristocrático en el *atrio* de esta capilla. Y es también un misterio *para* París este de que todas las esferas de la sociedad burguesa sólo formen un atrio para la capilla de los de arriba.

El señor Szeliga persigue dos fines. De una parte, se trata de convertir en *"patrimonio común del mundo" el* misterio encarnado en el círculo exclusivo de las altas esferas. Y, en segundo lugar, se trata de construir al *notario Jacques Ferrand* como eslabón vital del misterio. El señor Szeliga prosigue, en los siguientes términos:

"La cultura no quiere ni puede incluir en su círculo todos los estamentos y diferencias. Sólo el *cristianismo* y la *moral* son capaces de fundar imperios universales sobre la tierra."

Para el señor Szeliga, la cultura, la civilización, se identifica con la cultura *aristocrática.* No puede ver, por tanto, que *la industria y el comercio* fundan imperios universales completamente distintos que

[18] Las mujeres del tipo de Cecily ejercen una acción repentina, una omnipotencia mágica, sobre los hombres *brutalmente sensuales* a la manera de *Jacques Ferrand.* (N. del E.)

el cristianismo y la moral, la dicha familiar y el bienestar de los burgueses. Pero ¿cómo llegamos al *notario* Jacques Ferrand? De un modo extraordinariamente sencillo.

El señor Szeliga convierte el *cristianismo* en una cualidad *individual*, la *"devoción"*, y la *moral* en otra cualidad, *individual* también, la *"probidad"*. Y compendia estas dos cualidades en *un* individuo, al que bautiza con el nombre de *Jacques Ferrand*, en vista de que no posee ninguna de ambas cualidades, pero las aparenta hipócritamente. Jacques Ferrand es, así, el "misterio de la probidad y la devoción". El "testamento" de Ferrand es, por el contrario, "el misterio de la devoción y la probidad *aparentes*" y, por tanto, no de la devoción y la probidad mismas. Si la Crítica crítica quisiera construir este testamento como misterio, tendría que declarar la probidad y la devoción aparentes como el misterio de este testamento, y no, a la inversa, este testamento como el misterio de la aparente probidad.

Mientras que el notariado parisino veía en Jacques Ferrand un pasquín lleno de malas intenciones contra él y logró que la censura teatral retirara de la escena a este personaje, en la versión escénica de los *Mystères de Paris*, la Crítica crítica en el mismo momento en que *"polemiza contra los castillos en el aire de los conceptos"*, ve en un notario parisino, no un notario parisino, sino la religión y la moral, la probidad y la devoción. Tendría que haber explicado el proceso del notario *Lehon*. La posición que el *notario* ocupa en la novela de Eugenio Sue guarda estrecha relación con la posición oficial del notario. "Les notaires sont au temporel ce qu'au spirituel sont les curés"; ils sont les *dépositaires de nos secrets*" [19] (Monteil, "Histoire des Français des divers états", etc.,[20] t. IX, p. 39). El notario es el confesor temporal. Es un *puritano* de profesión, y "la honradez", ha dicho Shakespeare, "no es ningún puritano". Es, al mismo tiempo, el alcahuete para todo, el guía en todas las intrigas y cábalas burguesas.

Con el notario Ferrand, cuyo secreto es la hipocresía y el notariado, no hemos avanzado ni un solo paso, pero escuchemos:

"Si para el notario la hipocresía es algo totalmente consciente y para madame Roland, en cambio, algo *en cierto modo instintivo*, entre ambos se halla la gran masa de quienes no pueden remontarse a las causas del instinto y, sin embargo, se sienten involuntariamente empujados a querer descubrirlas. Por eso no es la superstición la que lleva a gentes altas y bajas a consultar con el charlatán Bradamanti (abate Polidori); no, es la búsqueda *del* misterio, para poder justificarse ante el mundo."

[19] Los notarios son en lo temporal lo que los curas en lo espiritual; son los *depositarios de nuestros secretos*. (N. del E.)
[20] "Historia de los franceses de los diversos estados, etc." (N. del E.)

"Gentes altas y bajas" no afluyen a la casa de Polidori para descubrir un determinado misterio, que los justifique ante todo el mundo, sino que buscan en él *el* misterio puro y simple, el misterio como sujeto absoluto, *para* aparecer justificados ante el mundo, como si para cortar leña no se buscase un hacha, sino *el* instrumento in abstracto.

Todos los misterios que posee Polidori se limitan a un medio para que aborten las mujeres embarazadas y a un veneno para matar. El señor Szeliga, en su furia especulativa, hace que el *"asesino"* recurra al veneno de Polidori, "porque no quiere ser asesino, sino una persona respetada, amada y honrada", como si al que va a matar a otro le importase nada el respeto, el amor o el honor, cuando lo único que le importa es salvar la *cabeza.* Pero el asesino *crítico* es otra cosa: a él no le preocupa su cabeza, sino *"el* misterio". Como no todo el mundo asesina y se queda embarazado contra las ordenanzas de policía, ¿cómo va Polidori a poner a *todo* hombre en posesión del anhelado misterio? El señor Szeliga probablemente confunde al charlatán Polidori con aquel *Polydorus Virgilius* que vivió en el siglo XVII y que, si bien no descubrió ninguna clase de misterios, aspiraba, por lo menos, a convertir la historia de los descubridores de misterios, de los *inventores,* en "patrimonio común del mundo". (Véase Polidori Virgilii liber de rerum inventoribus, Lugduni MDCCVI.) [21]

El misterio, el misterio absoluto, tal y como se establece a la postre, como "patrimonio común del mundo", consiste, por tanto, en el misterio de abortar y envenenar. *El* misterio no podría convertirse más diestramente en "patrimonio común del mundo" que convirtiéndose en misterios que para nadie lo son.

5. *"El misterio, una burla."*

"El misterio se ha convertido, *ahora,* en patrimonio de todos, en el misterio de todo el mundo y de cada cual. O bien es mi arte o mi instinto, o bien puedo comprarlo como una mercancía venal."

¿Qué misterio se ha convertido, ahora, en patrimonio común del mundo? ¿El misterio de la carencia de derechos en el Estado, o el misterio de la sociedad culta, o el misterio de la falsificación de mercancías, o el misterio de la fabricación de agua de Colonia, o el misterio de la "Crítica crítica"? Nada de esto, sino el misterio en abstracto, la categoría del misterio.

El señor Szeliga se propone presentar como la encarnación del misterio absoluto a los *criados* y al *portero Pipelet y su mujer.* Pretende construir el *criado y el portero del* "misterio". Pero ¿cómo se las arregla, para precipitarse desde la *categoría pura* hasta el *"criado"* que *"espía*

[21] Virgilio Polidoro, Libro sobre los inventores, Lyon, 1706. (N. del E.)

detrás de la puerta cerrada", para descender de golpe y porrazo desde el *misterio como sujeto absoluto*, entronizado sobre el *tejado*, entre las nubes de la abstracción, hasta el portal de la casa, donde se halla la portería?

Comienza haciendo que la categoría del misterio pase por un proceso especulativo. Y, una vez que el misterio, mediante los recursos empleados para abortar y envenenar, se convierte en patrimonio común del mundo, "*no es ya, por tanto, en absoluto*, lo *oculto* y lo *inasequible mismo*, sino el *que se oculte* o, mejor aún" —¡siempre mejor!, "el que yo lo oculte, el *que yo lo haga inasequible*".

Con esta transformación del misterio absoluto de la *esencia* en el *concepto*, de la fase *objetiva*, en que es lo oculto mismo, en la fase *subjetiva*, en que se oculta o, mejor aún, en que "*yo lo*" oculto, no hemos dado ni un solo paso hacia adelante. La dificultad parece surgir, por el contrario, cuando el misterio escondido en la cabeza y en el pecho del hombre es más inasequible y recóndito que si se hallara en el fondo del mar. De ahí que el señor Szeliga recurra a dar a su progreso *especulativo*, directamente, un pequeño impulso, tirándole del brazo, mediante un progreso *empírico*.

"*Las puertas cerradas*" —¡escuchad, escuchad!— "son, *de ahora en adelante*" —¡de ahora en adelante!— "las puertas detrás de las cuales se incuba, se cuece y se perpetra el misterio".

"*De ahora en adelante*", el señor Szeliga convierte el *yo* especulativo del misterio en una realidad muy empírica, *de madera*, en unas *puertas*.

"*Pero, con ello*" —es decir, con las puertas cerradas, y no con el paso de la esencia cerrada al concepto—, "se da *también* la *posibilidad* de que yo pueda escucharlo, captarlo y divulgarlo".

El que se pueda escuchar delante de las puertas cerradas no es un "misterio" descubierto por el *señor Szeliga*. El proverbio de masas presta oídos incluso a las paredes. El que "*de ahora en adelante*", después del descenso a los infiernos, a través de las madrigueras y del crimen, y del ascenso a los cielos, pasando por la sociedad culta y por las maravillas de Polidoro, se pueda incubar misterios *detrás* de puertas cerradas y escucharlos *delante* de ellas es, por el contrario, un secreto especulativo completamente crítico. Y asimismo es un gran misterio crítico el que las puertas cerradas sean una *necesidad categórica*, tanto para incubar, cocer y perpetrar misterios —¡cuántos misterios no se incuban, cuecen y perpetran detrás de los matorrales!— como para divulgarlos.

Tras este brillante hecho dialéctico de armas, el señor Szeliga pasa, naturalmente, del *espiar* a los *fundamentos del espionaje*. Y, al llegar aquí, nos comunica el misterio de que el fundamento del espionaje es la *malignidad*. Y de ésta pasa, siguiendo adelante, al *fundamento de la*

malignidad. "Cada cual quiere ser mejor que el otro", dice, "porque no sólo oculta los impulsos de sus buenas acciones, sino que trata, incluso, de envolver las malas en una oscuridad impenetrable". La tesis debería formularse más bien al revés: cada cual no sólo oculta los impulsos de sus buenas acciones, sino que trata, incluso, de envolver en una oscuridad impenetrable las buenas, porque quiere ser mejor que el otro.

Llegaríamos así, partiendo del *misterio que se oculta a sí mismo,* al *yo* que lo oculta, partiendo del *yo,* a las *puertas cerradas,* de las *puertas cerradas* al *espionaje,* del *espionaje* al *fundamento de éste,* la malignidad y, de la *malignidad* al *fundamento de ella,* al *querer ser mejor.* Y, ahora, pronto tendremos la satisfacción de ver a los *criados* plantados delante de las puertas cerradas. El deseo general de ser mejores nos conduce directamente, en efecto, a que "todo el mundo tenga la tendencia a descubrir los misterios del otro", con lo que se entrelaza, sin el menor esfuerzo, la ingeniosa observación: "Los que ocupan una situación *más favorable,* en este respecto, son los *criados.*" Si el señor Szeliga hubiese leído las memorias de los archivos de la policía de París, las memorias de Vidocq, el "Livre noir" y otras cosas por el estilo, sabría que la situación de la policía es aún más favorable, en este respecto, que la de los criados, por "más favorable" que sea la de éstos; sabría que la policía sólo se vale de los criados para los servicios más burdos; que no sólo se planta a escuchar delante de las puertas de los señores y sorprendiendo a éstos en ropas menores, sino que se desliza entre las sábanas de su lecho, pillándolos completamente desnudos, bajo la forma de una *femme galante,* o incluso de la esposa. En la misma novela de Sue vemos cómo el espía policiaco Bras rouge es un exponente fundamental de esta marcha de las cosas.

Lo que "de ahora en adelante" molesta al señor Szeliga en los criados es el que éstos no sean bastante *"desinteresados".* Y esta *reserva crítica* le abre el camino hacia el *portero Pipelet y su mujer.*

"La posición del portero le confiere, en cambio, una relativa independencia para volcar sobre los misterios de la casa una burla libre y desinteresada, siquiera sea áspera y ofensiva."

Esta construcción especulativa del portero cae, al principio, en una gran perplejidad por el hecho de que, en muchas casas de París, coincidan la persona del criado y la del portero, para gran parte de los inquilinos.

Por lo que se refiere a la fantasía crítica acerca de la posición desinteresada y relativamente independiente del portero, podemos juzgarla por los siguientes hechos. El portero parisino es el representante y el espía del propietario del inmueble. En la mayoría de los casos, no lo paga éste, sino que lo pagan los propios inquilinos. Y esta pre-

caria posición hace que tenga que combinar, frecuentemente, las tareas del comisionista con su cargo oficial. Durante el terrorismo, el Imperio y la Restauración, el portero era un agente fundamental de la policía secreta. Así, sabemos, por ejemplo, que el general Foy era vigilado por su portero, quien se encargaba de hacer llegar las cartas dirigidas a él a un agente policiaco instalado cerca de allí, para que las leyera. (Véase Froment "La police dévoilée.") Esto explica por qué "portier" y "épicier" son, en francés, dos nombres insultantes y por qué los porteros quieren que se les llame "concierges".

Eugenio Sue está tan lejos de pintar a una Madame Pipelet "desinteresada" e inocua, que inmediatamente la vemos defraudando a Rudolph en el cambio de moneda, recomendándole la estafadora prestamista sobre prendas que vive en su casa, describiéndole la Rigolette como una conocida suya que podría serle agradable y burlándose del comandante, porque paga mal y regatea con ella, hasta llegar a apodarlo, en su rabia, "Commandant de deux liards",[22] "ça t'apprendra à ne donner que douze francs par mois pour ton ménage",[23] porque comete la "petitesse" [24] de echar un vistazo a su leña, etc. Ella misma se encarga de comunicarnos la razón de su comportamiento "independiente". El comandante sólo paga doce francos al mes.

En Eugenio Sue, Anastasia Pipelet es la representante de la *portière parisina.* Se propone, en este tipo, "dramatizar la portière tan magistralmente dibujada por Henry Monier". Pero el señor Szeliga se ve obligado a convertir una de las cualidades de Madame Pipelet, la "médisance",[25] en un ente aparte y, luego, a Madame Pipelet, en la representante de este ente.

El marido, continúa el señor Szeliga, "el portier Alfred Pipelet, figura a su lado, con menos fortuna". Y, para consolarlo de esta desgracia, el señor Szeliga lo convierte también en una *alegoría.* Este Pipelet representa el lado *"objetivo"* del misterio, el *"misterio como burla"*. "El misterio a que se ve sujeto es una burla, una broma que le gastan." Más aún, en su infinita misericordia, la divina dialéctica convierte a este "hombre desgraciado, viejo e infantil" en un *"hombre fuerte"* en *sentido metafísico,* por cuanto que representa un momento muy digno, muy venturoso y muy decisivo en el proceso de vida del misterio absoluto. El triunfo sobre Pipelet es *"la derrota más decisiva del misterio"*. "Un hombre más inteligente y más valeroso no se dejaría engañar por la *farsa.*"

[22] Comandante de dos al cuarto. (N. del E.)
[23] Esto te enseñará a no dar más que doce francos al mes para los gastos de la casa. (N. del E.)
[24] Mezquindad. (N. del E.)
[25] Maledicencia. (N. del E.)

6. *La paloma reidora (Rigolette)*

"Queda todavía un paso que dar. El misterio se ha visto empujado *por su propia consecuencia,* como hemos visto en Pipelet y a través de Cabrion, a descender a una simple farsa. Ya *sólo* se trata de que no se preste a representar la necia comedia. *Rigolette* da este paso ante el mundo, de la manera más descarada."

Cualquiera puede, en dos minutos, penetrar en el misterio de esta farsa especulativa y aprender a aplicarlo por sí mismo. Daremos aquí breves instrucciones sobre el modo de hacerlo.

Problema: Se trata de construir cómo el hombre llega a enseñorearse de los animales.

Solución especulativa: Tómese como una media docena de animales, por ejemplo el león, el tiburón, la serpiente, el toro, el caballo y el perro dogo. Abstráigase de estos seis animales la categoría *el* "animal". Represéntese *el* "animal" como un ente independiente. Considérese el león, el tiburón, la serpiente, etc., como otros tantos disfraces, como encarnaciones *del* "animal". Y, del mismo modo que habéis convertido vuestra figuración, *el* "animal", de una abstracción vuestra en un ente real, convertid ahora los animales reales en entes de abstracción, de vuestra figuración. Y veréis entonces que el "animal" que como *león* desgarra al hombre, que como *tiburón* lo devora, como *serpiente* lo envenena, como *toro* lo embiste con los cuernos y como *caballo* lo cocea, bajo la existencia de *perro dogo* no hace más que ladrarle y convierte la lucha contra el hombre en una simple *escaramuza aparente. El* "animal" se ve empujado por su *propia consecuencia,* como hemos visto en el *perro dogo,* a descender al plano de un *simple farsante.* Así, pues, si un niño o un hombre infantil corre delante de un perro dogo, sólo se trata de que el individuo ya no se preste a representar la necia comedia. El individuo X da este paso ante el mundo del modo más descarado, levantando y agitando su caña de bambú contra el perro dogo. Veis, pues, cómo *el* hombre, por medio del individuo X y del perro dogo, se enseñorea sobre *el* "animal" y también, por tanto, sobre los animales y llega a domeñar en el *animal como perro dogo* al *león como animal.*

Y del mismo modo triunfa la "paloma reidora" del señor Szeliga, por mediación de Pipelet y de Cabrion, sobre los misterios del estado actual del mundo. Más aún. Ella misma es una realización de la categoría "*el* misterio".

"Ella misma no es consciente todavía de su alto valor moral; por eso es todavía, para sí misma, un misterio."

El misterio de la Rigolette *no* especulativa lo proclama Eugenio Sue por medio de Murph: es "une fort jolie *grisette*".[26] Eugenio Sue ha

[26] Una modistilla muy bonita. (N. del E.)

pintado en ella el carácter humano, amable, de la grisette parisina. Lo que ocurre es que, por devoción hacia la burguesía y por una superabundancia altamente personal, se creyó obligado a idealizar *moralmente* a la grisette. No tuvo más remedio que paliar su carácter, es decir, su desdén por la forma del matrimonio, sus candorosas relaciones con el étudiant o el ouvrier. Es decir, precisamente la actitud en que acusa un contraste verdaderamente humano con la pacata, mezquina y egoísta esposa del burgués, con toda la órbita de la burguesía, lo que vale tanto como decir con toda la órbita oficial.

7. *El estado universal de los Misterios de París*

"Este mundo de los misterios es *ahora* el estado general del universo al que se ve transpuesto el acto individual de los "Misterios de París." "Sin embargo", antes de que el señor Szeliga "pase a la *reproducción filosófica* del suceso épico", tiene que "resumir en una imagen de conjunto los trazos concretos anteriormente esbozados."

Debemos considerar como una real confesión, como una revelación de su misterio crítico, el que el señor Szeliga nos diga que pretende pasar a la "reproducción filosófica" del suceso épico. Hasta ahora, ha "reproducido filosóficamente" el estado universal.

El señor Szeliga prosigue, en su confesión:

De su exposición se desprende, según él, que los distintos misterios examinados no tienen un valor cada uno de por sí, separado de los demás, no son ninguna clase de grandiosas novedades de chismorreo, sino que su valor consiste en que forman de por sí una *secuencia orgánicamente estructurada,* cuya *totalidad* es el *"misterio".*

Pero, en su vena de sinceridad, el señor Szeliga va todavía más allá. Confiesa que la *"secuencia especulativa"* no es la secuencia *real* de los "Mystères de Paris."

"Cierto es que los misterios no se presentan, en nuestra apopeya, en el plano de esta *secuencia que se sabe a sí misma* (¿a precio de costo?) *Pero tampoco* tenemos nada que ver con el *libre y manifiesto organismo lógico de la crítica,* sino con una *misteriosa existencia vegetal."*

Pasamos por alto el resumen del señor Szeliga, para fijarnos inmediatamente en el punto que forma "el paso". Hemos visto en Pipelet "el misterio que se burla de sí mismo". "Al burlarse de sí mismo, el misterio se juzga también a sí mismo. *Con lo cual,* los misterios, destruyéndose a sí mismos en su última consecuencia, invitan a todo carácter vigoroso a un examen independiente." *Rudolph,* príncipe de Geroldstein, *el hombre de la "crítica pura",* es el llamado a proceder a este examen y a *"revelar los misterios".*

Sólo más adelante, cuando hayamos perdido de vista por algún

tiempo al señor Szeliga, entraremos a fondo en Rudolph y en sus hazañas; pero es mucho lo que desde ahora puede preverse y el lector puede, en cierto modo, llegar a intuir y hasta sospechar según su buen parecer que, en vez de la *"misteriosa existencia vegetal"* que él adopta en la "Literatur-Zeitung" crítica, lo convertiremos más bien en un "miembro *libre,* manifiesto y *lógico"* del *"organismo de la Crítica crítica"*.

CAPITULO VI

LA CRITICA CRITICA ABSOLUTA, O LA CRITICA COMO EL SEÑOR BRUNO

1. Primera campaña de la Crítica absoluta

a) El "espíritu" y la "masa"

Hasta ahora, la Crítica crítica parecía ocuparse más o menos de elaborar críticamente diferentes objetos *de masas*. Ahora, la vemos ocuparse del objeto absolutamente crítico, *de sí misma*. Hasta ahora, debía su relativa gloria a la humillación, la repulsa y la transformación críticas de *determinados* objetos y personas de masas. Ahora, saca su gloria *absoluta* de la humillación, la repulsa y la transformación críticas de la masa en general. La crítica relativa tropezaba con límites relativos. La crítica absoluta tropieza con el límite absoluto, con el límite de la masa, con la masa como límite. La crítica relativa, en su antítesis frente a determinados límites, era necesariamente, a su vez, un individuo *limitado*. La crítica absoluta, en su antítesis frente al límite *general*, frente al límite por antonomasia, es necesariamente un individuo *absoluto*. Así como los diferentes objetos y personas de masas aparecen revueltos en la papilla *impura de la "masa"*, la crítica todavía aparentemente objetiva y personal se convierte en la "crítica pura". Hasta ahora, la crítica parecía ser, más o menos, una *cualidad* de los individuos críticos Reichardt, Edgar, Faucher, etc. Ahora, la crítica es *sujeto*, y el señor Bruno su encarnación.

Hasta ahora, la *masicidad* parecía, más o menos, una cualidad de los objetos y personas criticados; ahora, objetos y personas se han convertido en *"masa"* y la *"masa"* se ha hecho objeto y persona. En la actitud de la sabiduría crítica absoluta ante la absoluta necedad de la masa se han esfumado todas las actitudes críticas. Esta *actitud fundamental* se manifiesta como el *sentido*, la *tendencia*, la *consigna* de las hazañas y las luchas críticas libradas hasta ahora.

Con arreglo a su carácter absoluto, la crítica "pura" pronuncia inmediatamente de aparecer el *"tópico"* distintivo, pero ello no es obstáculo para que tenga que recorrer, como espíritu absoluto, un proceso dialéctico. Su concepto originario sólo llegará verdaderamente a realizarse al final de su movimiento sideral. (Véase Hegel, "Enciclopedia.")

"Hace solamente unos cuantos meses", proclama la Crítica absoluta, "la masa se consideraba fuerte como un gigante y llamada a alcanzar una hegemonía mundial, cuya proximidad creía poder contar ya con los dedos."

Fue precisamente el señor *Bruno Bauer* quien, en la "Buena Causa de la Libertad" (es decir, en "*propia*" causa), en la "Cuestión judía", etc., contaba con los dedos de la mano la proximidad de la inminente hegemonía mundial, aun cuando confesara no poder indicar la fecha exacta. En el registro de pecados de la masa inscribe la masa de sus propios pecados.

"La masa se cree en posesión de tantas y tantas verdades como ella cree ser evidentes por sí mismas." "Pero una *verdad* sólo se *posee* totalmente... cuando se la sigue hasta el final por medio de *sus* pruebas."

La verdad es, para el señor Bauer, como para Hegel, un *autómata* que se demuestra a sí mismo. El hombre no tiene más que *seguirlo.* Y, como en Hegel, el resultado de la argumentación real no es otra cosa que la verdad *demostrada,* es decir, llevada a la *conciencia.* Por eso, la Crítica absoluta puede preguntarse, coincidiendo con el más limitado de los teólogos:

"*¿Para qué* serviría *la Historia,* si no tuviera por misión *demostrar* precisamente estas verdades, las más sencillas de todas (como el movimiento de la Tierra alrededor del Sol?")

Lo mismo que para los antiguos teólogos las plantas existen para ser comidas por los animales y los animales para ser devorados por los hombres, así la Historia existe para servir al acto de consumo del comer teórico, de la *demostración.* El hombre existe para que exista la Historia, y la Historia para que exista la *demostración de la verdad.* Bajo esta forma *críticamente* trivializada se repite la sabiduría especulativa de que el hombre y la Historia existan para que la *verdad llegue* a la *autoconciencia.*

La Historia se convierte, así, como *la verdad,* en una persona aparte, en un sujeto metafísico, del que los individuos humanos reales no son más que simples exponentes. De aquí que la Crítica absoluta recurra a las frases: "*La* Historia no permite burlarse de ella, *la* Historia ha puesto en ello *sus* mayores esfuerzos, *la* Historia se ha ocupado, ¿para que existe *la* Historia?, *la* Historia nos suministra expresamente la prueba; *la* Historia pone verdades sobre el tapete, etc."

Y si, según afirma la Crítica absoluta, sólo *dos o tres* verdades de éstas — las más simples —, que al fin y a la postre se comprenden por sí mismas, han ocupado hasta ahora a la Historia, "esta pobreza, a que reduce la experiencia humana anterior, sólo demuestra, ante todo, su *propia* pobreza. Desde un punto de vista no crítico, la Historia conduce más bien al resultado de que se comprenda por sí misma la

verdad más complicada de todas, la suma y compendio de toda verdad, que son los *hombres*".

"Pero, verdades, sigue demostrando la Crítica absoluta, "que a la masa le *parecen* tan claras como el sol, hasta el punto de que se entienden *de antemano* por sí mismas... y de que ella considera superflua su demostración, no son dignas de que la Historia se pare a demostrarlas expresamente; no forman, para nada, parte del problema que la Historia se ocupa en resolver."

Llevada de su santo celo contra la masa, la Crítica absoluta le dedica el más delicado halago. Si una verdad *es* clara como el sol porque a la masa le *parece* clara como el sol, si la Historia *se comporta* hacia las verdades según el *parecer* de la masa, eso quiere decir que el juicio de la masa es absoluto, infalible, la *ley* de la Historia, la que sólo se para a demostrar lo que para la masa *no* está claro como el sol y lo que, por tanto, parece que necesita ser demostrado. Es, pues, la masa quien prescribe a la Historia su "misión" y su "ocupación".

La Crítica absoluta habla de "verdades que se entienden *de antemano* por sí mismas". En su simpleza crítica, inventa un absoluto *"de antemano"* y una *"masa"* abstracta e invariable. El "de antemano" de la masa del siglo XVI y el "de antemano" de la masa del siglo XIX son, a los ojos de la Crítica absoluta, tan indistintos como estas masas mismas. La característica de una verdad *verdadera* y *evidente,* que se comprende por sí misma, es cabalmente el que "se entienda *de antemano* por sí misma". La polémica de la Crítica absoluta contra las verdades que se comprenden de antemano por sí mismas es la polémica contra las verdades que "se entienden por sí mismas", en general.

Una verdad que se comprende por sí misma, para la Crítica absoluta, como para la *dialéctica* divina, ha perdido su sal, su sentido, su *valor.* Es ya algo insulso, como el agua insípida. Por eso la Crítica absoluta demuestra, de una parte, todo lo que se comprende por sí mismo y, además, muchas cosas que tienen la suerte de ser ininteligibles y que, por tanto, jamás podrán comprenderse por sí mismas. Y, de otra parte, en ella se comprende por sí mismo todo lo que requiere una argumentación. ¿Por qué? Porque, tratándose de *problemas reales por sí mismos,* se comprende que *no* se comprendan por sí mismos.

Y, como *la* verdad, al igual que la Historia, es un sujeto etéreo, separado de la masa material, no se dirige a los hombres empíricos, sino a lo *"más íntimo del alma"*, no toca, para llegar a ser *"verdaderamente experimentada"*, al *grosero cuerpo* del hombre, alojado por ejemplo en las profundidades de un sótano de Inglaterra o en las alturas de una buhardilla de Francia, sino que "recorre" "de cabo a rabo" los canales idealistas de sus intestinos. Es cierto que la Crítica absoluta extiende a "la masa" el testimonio de que, hasta ahora, ha sido afectada

a su modo, es decir, superficialmente, por las verdades que la Historia ha tenido la magnanimidad de "poner sobre el tapete"; pero, al mismo tiempo, profetiza "que la *actitud* de la *masa* ante el *progreso histórico cambiará totalmente*". Y el sentido oculto de esta profecía crítica no tendrá ningún reparo en aparecer ante nosotros "claro como el sol".

"Todas las grandes acciones de la Historia anterior", leemos, estaban frustradas *de antemano* y se hallaban condenadas a no alcanzar resultados profundos, porque la masa se había *interesado y entusiasmado* por ellas, o estaban necesariamente condenadas a tener un final lamentable, porque la idea de que en ellas se trataba era de esas que tienen que contentarse con una concepción superficial y tenía que aspirar, por tanto, al aplauso de la masa". Tal parece como si una concepción que basta para una idea, que corresponde, por tanto, a ésta, dejara de ser superficial. El señor Bruno no hace más que producir en *apariencia* una *relación* entre la *idea* y su *concepción*, del mismo modo que sólo en *apariencia* produce una *relación* entre la *acción* histórica frustrada y la *masa*. Por tanto, cuando la Crítica absoluta condena algo como "superficial", es sencillamente porque las acciones y las ideas de la Historia anterior eran ideas y acciones de "masas". La Crítica absoluta rechaza la Historia *de masa*, que ella sustituirá (véase el señor Jules Faucher sobre los problemas ingleses del día) por la Historia *crítica*. Según la Historia anterior *acrítica*, es decir, no redactada a tono con el sentido de la Crítica absoluta, hay que distinguir, además, con toda precisión hasta qué punto la *masa* "*se interesa*" por tales o cuáles fines y hasta qué punto "*se entusiasma*" por ellos. La "*idea*" ha quedado siempre en ridículo cuando aparecía divorciada del "*interés*". Por otra parte, es fácil comprender que todo "interés" de masa que va imponiéndose históricamente, al aparecer por vez primera en la escena universal, transciende ampliamente, en la "*idea*" o la "*representación*", de sus límites reales, para confundirse con el interés *humano* en general. Esta *ilusión* forma lo que *Fourier* llama la *tónica* de cada época histórica. El *interés* de la burguesía por la revolución de 1789, muy lejos de ser "*frustrado*", lo "*ganó*" todo y alcanzó "*los resultados más profundos*", por mucho que se evaporara el "*pathos*" y se marchitaran las flores "*del entusiasmo*" con que este interés enguirnaldó su cuna. Tan poderoso era este *interés*, que se impuso victoriosamente a la pluma de un Marat, a la guillotina de los terroristas, a la espada de Napoleón y al crucifijo y la sangre azul de los Borbones. La revolución sólo se "frustró" para *la* masa, que no poseía en la "idea" *política* la idea de su "*interés*" real, cuyo verdadero principio vital no coincidía, por tanto, con el principio vital de la revolución y cuyas condiciones reales de emancipación se diferencian esencialmente de las condiciones bajo las cuales la burguesía podía emanciparse y emancipar a la sociedad. Si, por tanto, la revolu-

ción, que puede representar todas las grandes "acciones" históricas, se frustra, se frustra porque la masa, en cuyas condiciones de vida se ha detenido esencialmente, era una masa *exclusiva, limitada,* que no abarcaba su conjunto. No porque la masa se *"entusiasmara"* y se *"interesara"* por la revolución, sino porque la parte más numerosa de ella, la distinta de la burguesía, no poseía en el principio de la revolución su interés *real, su propio y peculiar* principio revolucionario, sino *solamente* una *"idea"*, es decir, solamente un objeto de momentáneo *entusiasmo* y de una *exaltación* meramente aparente.

Con la profundidad de la acción histórica aumentará, por tanto, el volumen de la masa cuya acción es. Claro está que las cosas ocurren, necesariamente, de otro modo en la Historia crítica, según la cual en las acciones históricas no se trata de la acción de las masas, de actos empíricos ni del *interés* empírico de estos actos, ya que *"en ellos"* se trata más bien solamente *"de una idea"*.

"En la masa", nos adoctrina, *"y no en otra parte,* como entienden sus anteriores libros llenos de palabras liberales, *hay que buscar el verdadero enemigo del espíritu"*.

Los enemigos del progreso *fuera* de la masa son, precisamente, los *productos* sustantivados y dotados de un cuerpo *propio,* de la *autohumillación,* de la *autoreprobación,* de la *autoexteriorización* de la *masa.* Por eso la masa se vuelve contra sus *propios* defectos al volverse contra los *productos* de su *autohumillación* a los que se atribuye una existencia independiente, del mismo modo que el hombre, al volverse contra la existencia de Dios, se vuelve contra su *propia religiosidad.* Pero, como aquellas autoexteriorizaciones *prácticas* de la masa existen en el mundo real de un modo exterior, la masa tiene que combatirlas también *exteriormente.* No puede considerar estos productos de su autohumillación, en modo alguno, sencillamente como fantasmagorías *ideales,* como simples *exteriorizaciones de la autoconciencia,* y querer destruir la enajenación *material* solamente mediante una acción *espiritualista interior.* Ya la revista de Loustalot, en 1789, tenía por divisa:

Les grands ne nous paraissent grands
Que parce que nous sommes à genoux.
Levons nous! [1]

Pero, para ponerse en pie, no basta con erguirse *mentalmente,* dejando que sobre la cabeza *real* y *sensible* flote el yugo *real* y *sensible,* que no podemos hacer desaparecer por ensalmo a fuerza de ideas. Sin embargo, la *Crítica absoluta* ha aprendido de la *Fenomenología* de Hegel, por lo menos, *el* arte de convertir las cadenas *reales y objetivas,*

[1] Los grandes sólo nos parecen grandes porque estamos postrados de rodillas. ¡Pongámonos en pie! (N. del E.)

existentes *fuera de mí,* en cadenas dotadas de una existencia *puramente ideal,* puramente *subjetiva,* que se da solamente *en mí* y, por tanto, todas las luchas *externas,* sensibles, en puras luchas especulativas.

Esta metamorfosis crítica sirve de fundamento a la *armonía preestablecida* de la *Crítica crítica* y a la *censura.* Desde el punto de vista crítico, la lucha del escritor contra el censor no es una lucha "del hombre contra el hombre". El censor no es, por el contrario, otra cosa que *mi propio tacto, personificado* en la providencial policía, mi propio tacto en lucha contra mi falta de tacto y mi falta de crítica. La lucha del escritor contra el censor sólo es aparente, sólo para la sensoriedad mala es algo distinto a la lucha *interior* del escritor *consigo mismo.* El censor, *en cuanto* un producto *realmente distinto en lo individual,* mi producto espiritual hacia el exterior, un *alguacil policíaco* que maltrata la causa de una pauta ajena, no pasa de ser una figuración *de masa,* una *fantasmagoría no crítica.* Y si las tesis de Feuerbach sobre la reforma de la "filosofía" han sido proscritas por la censura, no hay que echarle la culpa de ello a la barbarie oficial de la censura, sino a la incultura de las tesis feuerbachianas. La Crítica no empañada por la masa y la materia, la Crítica *"pura",* posee también en el censor una figura pura, "etérea", aparte de toda realidad de masa.

La Crítica absoluta ha declarado a la "masa" como *el verdadero enemigo* del *espíritu.* Y desarrolla esto más en detalle, del modo siguiente:

"El espíritu sabe ahora dónde tiene que *buscar su* único *adversario:* en las ilusiones y en la falta de meollo de la masa."

La Crítica absoluta parte del *dogma* de la absoluta legitimidad *del "espíritu".* Y parte, además, del *dogma* de la existencia del espíritu como algo que mora *fuera del mundo,* es decir, fuera de la masa de la humanidad. Finalmente, convierte *"al* espíritu", *"al* progreso", de una parte, y de otra parte a *"la* masa", en entidades *fijas,* en conceptos, y las relaciona luego entre sí como tales extremos fijos dados. A la Crítica absoluta no se le ocurre pararse a investigar *el "espíritu"* mismo, pararse a investigar si acaso "la frase", "la ilusión", "la falta de meollo" no tendrán su fundamento más bien en su propia naturaleza espiritualista, en sus quiméricas pretensiones. El espíritu es, por el contrario, *absoluto,* pero al mismo tiempo se trueca constantemente, por desgracia, en la *ausencia de espíritu: echa* constantemente sus cuentas sin contar con la patrona. Necesariamente tiene que tener, por tanto, *un adversario* que intrigue contra él. Este *adversario* es la masa.

Y lo mismo ocurre con el *"progreso".* A pesar de las pretensiones *"del progreso",* se manifiestan constantes *retrocesos* y *movimientos en círculo.* La Crítica absoluta, muy lejos de sospechar siquiera que la categoría *"del progreso"* carece totalmente de contenido y es una cate-

goría abstracta, tiene, por el contrario, tanta agudeza que reconoce *"el progreso"* como absoluto, para deslizar como la explicación del retroceso un *"adversario personal"* del progreso, que es *la masa.* Y, como *"la masa"* no es sino la *"antítesis del espíritu" del* progreso *de la* "crítica", sólo puede hallarse determinada por esta antítesis imaginaria y, aun prescindiendo de esta antítesis, lo único que la Crítica sabe decirnos acerca del *sentido* y la existencia de la masa es lo siguiente, *carente de sentido,* por ser completamente indeterminado: "la masa, en *el sentido* en que la *"palabra"* abarca *también* al *llamado* mundo culto". Un "también" y un "llamado", que bastan para una definición crítica. *La* masa, por tanto, sólo para *la "Crítica"* se distingue de las masas *reales* y existe como *la "masa".*

Todòs los escritores comunistas y socialistas partían de la observación de que, de una parte, incluso los hechos brillantes más favorables parecen quedar sin resultados brillantes y degenerar en trivialidades, mientras que, de otra parte, *todos los progresos del espíritu* han sido, hasta ahora, *progresos contra* la *masa de la humanidad,* que se ha visto empujada a una situación cada vez más *deshumanizada.* Por eso declaraban (véase *Fourier*) que "el *progreso"* era una *frase* insuficiente, abstracta, y presumían (véase, entre otros, *Owen*) un achaque fundamental del mundo civilizado, razón por la cual sometían a una *crítica* tajante los fundamentos *reales* de la sociedad actual. Y a esta crítica comunista respondió, prácticamente enseguida, el movimiento de la *gran masa,* en oposición a la cual había discurrido todo el desarrollo histórico anterior. Sólo quien haya tenido ocasión de conocer el estudio, el afán de saber, la energía moral, el incansable impulso de desarrollo de los obreros franceses e ingleses, puede formarse una idea de la nobleza *humana* de este movimiento.

¡Cuán infinitamente *ingeniosa* es la "Crítica absoluta", que, a la vista de estos hechos intelectuales y prácticos, sólo concibe unilateralmente *uno* de los lados de la relación, el constante naufragio del espíritu e, irritada por ello, busca, encima, un *adversario del* "espíritu", que encuentra en *la* masa! Finalmente, todo este gran *descubrimiento* crítico se reduce a una *tautología.* A su juicio, *el* espíritu tropezaba, hasta ahora, con un límite, con un obstáculo, es decir, con un *adversario, porque* tenía un *adversario.* ¿Y quién es el adversario del *espíritu?* Pues *la ausencia de espíritu.* En efecto, la masa sólo se determina como "antítesis" del espíritu, como *ausencia de espíritu,* con las consiguientes notas que de ella se derivan más en detalle, tales como la "indolencia", la "superficialidad" y la "presuntuosidad". ¡Qué concienzuda superioridad sobre los escritores comunistas, esta de no indagar la ausencia de espíritu, la indolencia, la superficialidad y la presuntuosidad en sus mismas fuentes, sino sermonearlas *moralmente* y haberlas *descubierto*

como antítesis del espíritu, del progreso! El que estas cualidades se expliquen como cualidades *de la* masa, en cuanto *sujeto* todavía distinto de ellas, es una distinción que no pasa de ser una *seudo*distinción "crítica".

Sólo en *apariencia* posee la Crítica absoluta, además de las cualidades abstractas de la ausencia de espíritu, la indolencia, etc., un *determinado* sujeto concreto, pues *"la masa" no* es, en la concepción crítica, *sino* aquellas cualidades abstractas, otra *palabra* para designar estas mismas cualidades, una *personificación abstracta* de las mismas.

Pero la relación entre "espíritu y masa" encierra, además, un sentido *oculto,* que se revelará totalmente en el curso del desarrollo. Aquí nos limitaremos a insinuarlo. En efecto, aquella relación *descubierta* por el señor Bruno no es otra cosa que la *coronación críticamente caricaturizada* de la *concepción hegeliana de la Historia,* la cual, a su vez, no es sino la expresión *especulativa* del dogma *cristiano-germánico* de la antítesis entre el *espíritu* y la *materia,* entre *Dios* y el *mundo.* Esta antítesis se expresa, en efecto, por sí misma dentro de la Historia, dentro del mundo de los hombres, de tal modo que unos cuantos *individuos* predestinados se contraponen, como espíritu *activo,* al resto de la humanidad, que es la *masa carente de espíritu,* la *materia.*

La concepción *hegeliana* de la Historia presupone un *espíritu abstracto* o *absoluto,* el cual se desarrolla de modo que la humanidad sólo es una *masa* que, inconsciente o conscientemente, le sirve de soporte. Por eso hace que, dentro de la Historia *empírica,* exotérica, discurra una Historia *especulativa,* esotérica. La Historia de la humanidad se convierte en la Historia del *espíritu abstracto* de la humanidad, que queda, por tanto, más allá del hombre real.

Paralelamente con esta doctrina hegeliana, se desarrolló en Francia la enseñanza de los *doctrinarios,* que proclamaban la *soberanía de la razón* en contraposición con la *soberanía del pueblo,* para excluir a las masas y gobernar *solos.* Es una actitud consecuente. Si la actividad de la humanidad *real* no es sino la actividad de una *masa* de individuos humanos, la *generalidad abstracta, la* razón, *el* espíritu, debe necesariamente poseer, por el contrario, una expresión abstracta, reducida a unos cuantos individuos. Y sólo dependerá de la posición y la capacidad de imaginación de cada individuo el que quiera hacerse pasar por este representante *"del* espíritu".

Ya en *Hegel* vemos que el *espíritu absoluto* de la Historia tiene en la *masa* su material y su expresión adecuada solamente en la *filosofía.* Sin embargo, *el* filósofo sólo aparece como el órgano en el que cobra conciencia *posteriormente,* después de transcurrir el movimiento, el espíritu absoluto, que hace la Historia. A esta conciencia aposteriorística del filósofo se reduce su participación en la Historia, pues el espíritu

absoluto ejecuta el movimiento real *inconscientemente*. El filósofo viene, pues, post festum.

Hegel se queda por partida doble a mitad de camino, de una parte al explicar la filosofía como la existencia del espíritu absoluto, negándose al mismo tiempo, en cambio, a explicar como el espíritu *absoluto* el *individuo filosófico real;* y, de otra parte, en cuanto que hace que el espíritu absoluto, como tal espíritu absoluto, haga la Historia solamente en *apariencia*. En efecto, puesto que el espíritu absoluto sólo *post festum* cobra *conciencia* en el filósofo como espíritu creador universal, su fabricación de la Historia existe solamente en la conciencia, en la opinión y la representación del filósofo, solamente en la imaginación especulativa. El señor Bruno supera este quedarse a medio camino de Hegel.

En primer lugar, explica *la* Crítica como el espíritu absoluto y a *sí mismo* como *la* Crítica. Así como el elemento de la Crítica es desterrado de la masa, así también el elemento de la masa es desterrado de la Crítica. *La* Crítica, por tanto, no se sabe encarnada en la *masa,* sino exclusivamente en un *puñado* de hombres predestinados, en el señor *Bauer* y en sus discípulos.

El señor Bauer supera, además, el otro quedarse a medio camino de Hegel, por cuanto que ya no hace la Historia post festum, en la fantasía, como el espíritu hegeliano, sino que desempeña *conscientemente,* en contraposición con la masa del resto de la humanidad, el papel de *espíritu universal,* adopta ante ella una actitud *dramática* presente e inventa y ejecuta la Historia de un modo deliberado y tras madura reflexión.

De una parte, está la masa, como el elemento *material* de la Historia, pasivo, carente de espíritu y ahistórico; de otra parte, está *el* espíritu, *la* Crítica, el señor Bruno y Cía., como el elemento activo, del que parte toda acción *histórica*. El acto de transformación de la sociedad se reduce a la *actividad cerebral* de la Crítica crítica.

Más aún, la actitud de la Crítica y también, por tanto, de la Crítica encarnada, del señor Bruno y Cía., ante la masa es, en verdad, la *única* actitud histórica del presente. Toda la Historia actual se reduce al movimiento de estos dos lados, el uno con respecto al otro. Todas las antítesis se han disuelto en esta antítesis *crítica*.

La Crítica crítica, que sólo se *objetiva* en su antítesis, la masa, la *necedad,* tiene, por tanto, que *engendrar* constantemente esta antítesis, y los señores Faucher, Edgar y Szeliga han suministrado pruebas suficientes del virtuosismo que aquélla posee en su especialidad, en el *embrutecimiento en masa* de personas y cosas.

Acompañemos ahora a la Crítica absoluta en sus *campañas* contra la *masa*.

b) La cuestión judía núm. I. Planteamiento de los problemas.

El "espíritu", en antítesis a la masa, se comporta enseguida *críticamente,* al considerar como absoluta su propia obra tan limitada, la *"Cuestión judía"* de Bruno Bauer, clasificando como pecadores solamente a los adversarios de ella. En la réplica núm. I a los ataques dirigidos contra esta obra, su autor no denota ni el menor barrunto de comprender sus muchos defectos, sino que sigue afirmando, por el contrario, haber desarrollado en ella la "verdadera" significación, la significación *"general"* de la cuestión judía. En posteriores réplicas, le veremos obligado a confesar sus *"descuidos".*

"La acogida que ha encontrado mi trabajo es el *comienzo* de la prueba de que precisamente quienes hasta ahora han hablado en favor de la libertad y aún hoy hablan en pro de ella son los que más deben rebelarse contra el espíritu, y la defensa que me dispongo a dedicarle suministrará otra prueba, a saber: la de cuán pobres en pensamientos son los *portavoces de la masa,* que se creen muy grandes y maravillosos por el hecho de abogar en pro de la emancipación y del dogma de los *"derechos humanos".*

Con ocasión de una obra de la Crítica absoluta, la "masa" tenía necesariamente que *comenzar* a probar su antítesis frente al espíritu, puesto que incluso su misma *existencia* se halla *condicionada y demostrada* por su antítesis frente a la Crítica absoluta.

La polémica de algunos judíos liberales y racionalistas contra la "Cuestión judía" del señor Bruno encierra, naturalmente, un sentido crítico completamente distinto que la polémica de masa de los liberales contra la filosofía y la de los racionalistas contra Strauss. Cuál es, por lo demás, la originalidad de las frases más arriba citadas, puede deducirse del siguiente pasaje de *Hegel:* La forma específica de la mala conciencia, que se acusa en ese tipo de elocuencia de que ahora se pavonea aquella superficialidad (la liberal), puede hacerse notar aquí, y en primer lugar el hecho de que cuando más *carente de espíritu* es más habla de *espíritu,* cuando es más muerta y más inerte, más tiene en los labios la palabra *vida,* etc."

Por lo que se refiere a los *"derechos humanos",* se le ha demostrado al señor Bruno ("Sobre la cuestión judía", en "Deutsch-Französische Jahrbücher") que no son los *portavoces de la masa* quienes desconocen y maltratan dogmáticamente su naturaleza, sino que es *él mismo.* Frente a su descubrimiento de que los derechos humanos no son derechos *"innatos",* descubrimiento descubierto infinitas veces en Inglaterra desde hace más de cuarenta años, podemos llamar genial la afirmación de Fourier de que el derecho a pescar, el derecho a cazar, etc., son derechos humanos innatos.

Pondremos solamente algunos ejemplos de la lucha del señor Bruno con *Philippson, Hirsch,* etc. Ni siquiera estos pobres adversarios sucumbirán ante la Crítica absoluta. El señor *Philippson* no dice, ni mucho menos, nada disparatado, como afirma la Crítica absoluta, cuando le reprocha a ésta: "Bauer concibe un Estado de un tipo especial... un *ideal filosófico* de *Estado*". El señor Bruno, que confundía el Estado con la humanidad, los derechos humanos con el hombre, la emancipación política con la emancipación humana, tenía necesariamente, si no que concebir, por lo menos que figurarse un Estado de tipo especial, un ideal filosófico de Estado.

"Si el declamador (el señor Hirsch), en vez de estampar sobre el papel su fatigosa frase, hubiera refutado mi demostración de *que el Estado cristiano,* por tener como principio vital una determinada religión, no puede conceder a los fieles de otra religión determinada... una completa homogeneidad con sus estamentos..."

Si el declamador *Hirsch* hubiese realmente refutado la demostración del señor Bruno y puesto de manifiesto, como se hace en los "Deutsch-Französische Jahrbücher", que el Estado de los estamentos y del cristianismo exclusivo no es solamente el Estado imperfecto, sino que es ,incluso el Estado *cristiano* imperfecto, el señor Bruno habría replicado, como replica a esta refutación: "Los reproches, en este asunto, carecen de importancia." Contra la tesis del señor Bruno de que "los judíos han provocado la contraopresión mediante la opresión contra los resortes de la Historia", recuerda muy acertadamente el señor Hirsch: "Ello quiere decir que tuvieron que ser algo para la formación de la Historia, y si el mismo B. afirma esto, no tendrá razón al afirmar, de otra parte, que no contribuyeron en nada a la formación de la época moderna." A lo que contesta el señor Bruno: "También una espina en el ojo es algo, pero ¿acaso por ello contribuye al desarrollo de mi sentido de la vista?" Una espina que — como el judaísmo del mundo cristiano — se me mete en el ojo desde el momento mismo de nacer y que luego queda clavada en él y crece y se desarrolla con él, no es una espina como otra cualquiera, sino una curiosa espina, una espina especial, una espina que forma parte de mi ojo y que necesariamente debe contribuir, incluso, a un desarrollo extraordinariamente original de mi sentido de la vista. La *"espina"* crítica no se clava, por tanto, en el declamador "ciervo".[2] Por lo demás, en la crítica más arriba citada se le descubre al señor Bruno la importancia del judaísmo en "la *formación* de la época moderna".

El estado de ánimo teológico de la Crítica absoluta se siente tan herido por la afirmación de un *diputado a la Dieta renana* de "que los judíos son *retorcidos* a la manera judaica, y no a la nuestra, a la que

[2] Juego de palabras: *Hirsch* significa, en alemán, "ciervo". (N. del E.)

decimos cristiana", que todavía posteriormente "le llama al *orden* por el empleo de este argumento".

Y a propósito de la afirmación de otro diputado, quien dice que "la equiparación *civil* de los judíos sólo puede llevarse a cabo allí donde no existe ya el mismo judaísmo", observa el señor Bruno: "Cierto, pero siempre y cuando que no se pierda de vista el otro giro de la crítica que yo he desarrollado en mi obra", refiriéndose al giro según el cual también el cristianismo tiene que haber dejado de existir.

Como se ve, la Crítica absoluta, en su réplica núm. I a los ataques contra la Cuestión judía, sigue considerando la abolición de la religión, el ateísmo, como condición de la equiparación *civil,* lo que quiere decir que, en esta primera fase, no penetra *todavía* más a fondo en la esencia del Estado ni en el *"descuido"* de su *"obra".*

La Crítica absoluta se enoja cuando alguien delata como una visión ya difundida de un modo general un descubrimiento científico que ella se ha *propuesto* presentar como "novísimo". Un diputado renano observa que nadie ha afirmado todavía "que Francia y Bélgica se hayan caracterizado precisamente por una especial claridad en el reconocimiento de los principios, por lo que se refiere a la organización de sus relaciones políticas". La Crítica absoluta podría replicar que esta afirmación pone el presente en pasado, presentando la concepción hoy trivial acerca de la insuficiencia de los principios políticos franceses como el punto de vista tradicional. Pero la Crítica absoluta no saldría bien parada con esta réplica ajustada a la realidad. Ella necesita, por el contrario, afirmar el punto de vista ya prescrito como el dominante en la actualidad y el punto de vista que actualmente prevalece como un misterio crítico que *sus* estudios se encargarán de revelar algún día a la masa. Por eso se ve obligada a decir:

"Eso (el prejuicio anticuado) ha sido afirmado *por muchísimos"* (por la masa), *"pero* una *investigación concienzuda* de la Historia *aportará* la prueba de que, *aun* después de los grandes trabajos realizados por Francia para el reconocimiento de los principios, queda *todavía mucho por hacer".* Por tanto, ni siquiera la concienzuda investigación de la Historia *"aportará"* el conocimiento de los principios. *Demostrará* únicamente, en su concienzuda investigación, que *"queda todavía mucho por hacer".* ¡Gran aportación ésta, sobre todo después de los trabajos de los socialistas! Sin embargo, el señor Bruno contribuye *ya mucho* al conocimiento del actual estado de cosas social, con esta afirmación:

"La *determinabilidad* actualmente imperante es la *indeterminabilidad."*

Cuando Hegel dice que la determinabilidad *china* dominante es el "ser", la determinabilidad *india* dominante la "nada", etc., la Crítica

absoluta se adhiere a él de un modo "puro", al disolver el carácter de la época actual en la categoría lógica de la *"indeterminabilidad"*, con tanta mayor pureza cuanto que la "indeterminabilidad", al igual que el "ser" y que la "nada", figura en el capítulo primero de la Lógica especulativa, en el capítulo de la *"Cualidad."*

Pero no podemos separarnos del núm. I de la *"Cuestión judía"* sin una observación general.

Una tarea fundamental de la Crítica absoluta consiste en colocar por vez primera todas las cuestiones del día en sus *justos términos*. En efecto, en vez de contestar a los problemas *reales*, desliza por debajo de ellos otros *completamente distintos*. Como lo fabrica todo, tiene que empezar *fabricando* también las "cuestiones del día", haciendo de ellas problemas *suyos*, problemas críticamente críticos. Si se tratara del Código Napoleón, demostraría que se trataba, en *rigor*, del *"Pentateuco"*. Su modo de *plantear* las "cuestiones del día" consiste en *desfigurarlas* y *deformarlas*. Y así, ha retorcido también de tal modo la "cuestión judía", que no ha necesitado entrar a investigar la *emancipación política*, de que en esta cuestión se trata, sino contentarse más bien con una crítica de la religión judaica y con una descripción del Estado cristiano-germánico.

También este método es, como toda originalidad de la Crítica absoluta, la repetición de un alarde de ingenio *especulativo*. La filosofía *especulativa*, y concretamente la filosofía *hegeliana*, necesitaba traducir todos los problemas de la forma del sano sentido común a la forma de la razón especulativa y convertir en un problema *especulativo* un problema real, para poder resolverlo. Después que la especulación retuerce *mi* problema en los labios, para ponerme en los labios, como el catecismo, *su* problema, ya puede, naturalmente, como el catecismo, tener dispuesta su respuesta para todos y cada uno de mis problemas.

c) Hinrichs núm. I. Misteriosas alusiones sobre política, socialismo y filosofía

"¡Lo *político!*" La Crítica absoluta se siente verdaderamente horrorizada ante la presencia de esta palabra en las lecciones del profesor *Hinrichs*.

"Quien haya seguido el desarrollo de la época moderna y conozca la Historia sabrá *también* que las agitaciones políticas que se producen en los momentos actuales tienen una significación *completamente distinta* (!) de la *política;* tienen, en el fondo" (¡en el fondo! Siempre la concienzuda sabiduría), "una significación *social* (!), de tal clase (!), como es sabido (!), que, ante ella, *todos* los intereses políticos aparecen como algo *carente de importancia*" (!)

Pocos meses antes de la publicación de la "Literatur-Zeitung" crítica,

vio la luz, *como es sabido* (!), el fantástico escrito político del señor Bruno titulado ¡*"Estado, religión y partido"*!

Si las agitaciones *políticas tienen* una *significación social,* ¿cómo pueden los intereses políticos, ante su propia significación social, aparecer como *"carentes de importancia"*?

"El señor Hinrichs no sabe nada ni de su país ni de ninguna otra parte del mundo. No ha podido acomodarse en ninguna parte, *porque, porque* permaneció *completamente* (!) desconocida de él la crítica, que en los últimos cuatro años había comenzado y llevado a cabo su obra, en modo alguno *"política"*, sino *social* (!)"

La misma Crítica, que, en opinión de la masa, ha llevado a cabo una obra "en modo alguno *político*", sino "en *todos* los aspectos *teológica*" y que pronuncia la palabra *"social"* por vez primera, no ya desde hace cuatro años, sino desde su nacimiento literario, ya no se contenta ahora con esta *palabra.*

Desde que los escritos socialistas han difundido en Alemania la idea de que *todas* las aspiraciones y obras humanas, todas sin excepción, tienen una significación *social,* también el señor Bruno puede llamar *sociales* a sus obras. Pero ¡qué exigencia *crítica,* la de que el profesor Hinrichs debiera extraer el socialismo del *conocimiento* de los escritos de *Bauer,* cuando todas las obras de B. Bauer anteriores a la publicación de las lecciones de Hinrichs, cuando extraen consecuencias prácticas, extraen consecuencias *políticas!* Mal podía el profesor Hinrichs, para decirlo con palabras no críticas, complementar las obras ya publicadas del señor Bruno con sus obras aún inéditas. Desde el punto de vista crítico, es cierto que la masa está obligada a interpretar, al igual que "las políticas", todas las "agitaciones" de masa de la Crítica absoluta en el sentido del futuro y del progreso absoluto. Pero, para que el señor Hinrichs, después de tomar conocimiento de la "Literatur-Zeitung", no se olvide ya nunca de la palabra *"social"* y no vuelva a desconocer jamás el carácter *"social"* de *la* Crítica, ésta *anatematiza* por tercera vez, a la vista del mundo, la *palabra "político"* y por tercera vez repite solemnemente la palabra *"social"*.

"De significación *política* ya *no puede hablarse,* si se mira a la *verdadera* tendencia de la Historia moderna; *pero,* pero significación *social,* etc."

Así como el profesor Hinrichs es la víctima expiatoria en relación con las anteriores agitaciones "políticas", es también la víctima expiatoria en lo que se refiere a las agitaciones y a los tópicos *"hegelianos"* de la Crítica absoluta anteriores a la "Literatur-Zeitung", a los intencionales y a los que sin intención se deslizan en ella.

Una vez, se lanza contra Hinrichs, como una palabra aguzada, la expresión de *"auténtico hegeliano"*, y otra vez la de *"filósofo hege-*

liano". Más aún, el señor Bruno *"confía"* en que "los tópicos banales que han recorrido un ciclo tan fatigoso a través de todos los libros de la escuela de *Hegel"* (es decir, a través de sus propios libros), ahora, dada la gran *"extenuación"* con que los encontramos en las lecciones del señor Hinrichs, descubran pronto una meta en su viaje ulterior. El señor Bruno confía en que de la *extenuación* del *profesor Hinrichs* saldrá la disolución de la *filosofía hegeliana* y *su propia redención* de ella.

Como vemos, en su *primera campaña* la Crítica absoluta derriba los dioses propios y durante tanto tiempo adorados de la *"política"* y la *"filosofía"*, declarándolos como ídolos del profesor Hinrichs.

¡Gloriosa primera campaña!

2. Segunda campaña de la Crítica absoluta

a) Hinrichs núm. II. "La Crítica" y "Feuerbach", Condenación de la filosofía.

Después del resultado de la primera campaña, la *Crítica absoluta* puede reportar la *"filosofía"* como liquidada y considerarla ya, directamente, como un aliado de la *"masa"*. "Los *filósofos* estaban predestinados a satisfacer los deseos cordiales de la «*masa*»." "La masa *"quiere"*, en efecto, "conceptos simples, para no tener nada que ver con la cosa, fórmulas mágicas para estar de antemano al cabo de la calle de todo, tópicos para destruir con ellos *la* Crítica, y la "filosofía" da satisfacción a esta apetencia de la masa."

Embriagada por sus hazañas victoriosas, la Crítica absoluta se lanza a una bacanal de furia *pítica* contra la filosofía. La caldera oculta cuyos vapores exaltan hasta la furia la cabeza embriagada de triunfo de la Crítica absoluta, es la *"Filosofía del futuro"* de *Feuerbach*. En el mes de marzo leyó la obra de Feuerbach. El fruto de esta lectura y, al mismo tiempo, el criterio de la seriedad con que fue hecha es el artículo núm. II contra el profesor Hinrichs.

La Crítica absoluta, que jamás ha salido de la jaula de la concepción hegeliana, se enfurece aquí contra los barrotes y los muros de su prisión. Se rechaza con repugnancia el "concepto simple", la terminología, toda la manera de pensar de la filosofía, más aún, la filosofía toda. En lugar de ella, aparecen de pronto *"la riqueza real de las relaciones humanas"*, el *"inmenso contenido de la Historia"*, *"la significación del hombre"*, etc. Se declara *"descubierto"* *"el misterio del sistema"*.

Pero ¿quién ha descubierto el misterio del "sistema"? *Feuerbach*. ¿Quién ha destruído la dialéctica de los conceptos, la guerra de los dioses, la única que los filósofos conocían? *Feuerbach*. ¿Quién ha puesto,

no ciertamente *"la significación del hombre"* —¡como si el hombre pudiera tener otra significación, además de la de ser hombre!—, sino *"al hombre"* en lugar del viejo baratillo, incluso de la "autoconciencia infinita"? *Feuerbach,* y solamente *Feuerbach.* Y éste ha hecho todavía más. Ha destruído desde hace ya mucho tiempo las mismas categorías que ahora agita en torno suyo *la* "Crítica", la "riqueza real de las relaciones humanas, el inmenso contenido de la Historia, la lucha de la Historia, la lucha de la masa contra el espíritu", etc.

Una vez reconocido el hombre como la esencia, como la base de todas las actividades y los estados humanos, solamente *la* "Crítica" puede inventar *nuevas categorías* y convertir de nuevo al *hombre* mismo, que es cabalmente lo que hace ahora, en una categoría y en el principio de toda una serie de categorías, con lo que abraza, ciertamente, el último camino de salvación que todavía le quedaba libre a la atemorizada y perseguida inhumanidad *teológica.* La *Historia* no hace *nada,* "no posee *ninguna* inmensa riqueza", "no libra *ninguna* clase de luchas". El que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien *el hombre,* el hombre real, viviente; no es, digamos, la "Historia" quien utiliza al hombre como medio para laborar por *sus* fines —como si se tratara de una persona aparte—, pues la Historia *no es sino* la actividad del hombre que persigue sus objetivos. Y si la Crítica *absoluta,* después de los geniales razonamientos de *Feuerbach,* se atreve todavía a restaurar bajo una forma nueva toda la vieja pacotilla, y además en el mismo momento en que la insulta, acusándola de ser la pacotilla *"de la masa",* a lo que no tiene derecho alguno, ya que ella no ha movido ni un dedo para ayudar a la disolución de la filosofía, basta con este solo hecho para sacar a la luz el *"misterio" de la* Crítica, para apreciar la simpleza crítica con que puede decir al profesor Hinrichs, cuya *extenuación* ya una vez le prestó a aquélla grandes servicios:

"El daño lo pagan quienes no han pasado por ningún desarrollo y que, por tanto, *aunque ellos mismos lo quisieran, no podrían modificarse,* y, cuando descuella, el *nuevo* principio —¡aunque no!—, lo nuevo, *no puede siquiera* convertirse *en un modo de hablar, no pueden extraerse de él distintos giros concretos."*

La Crítica absoluta se pavonea frente al profesor Hinrichs con el esclarecimiento *"del misterio de las ciencias universitarias".* ¿Acaso ha esclarecido ella el "misterio" de la filosofía, de la jurisprudencia, de la política, de la medicina, de la economía política, etc.? En modo alguno. Ella ha puesto de manifiesto —¡nótese bien!—, en la "Buena Causa de la Libertad", que el estudio para ganarse la vida se halla en contradicción con la ciencia libre, con la libertad de cátedra y con el estatuto universitario.

Si "la Crítica absoluta" fuese honrada, habría confesado de dónde

procede su supuesto esclarecimiento del "misterio de la filosofía", aunque, por otra parte, es bueno que no ponga en boca de *Feuerbach,* como lo hace con otras personas, absurdos como los de las tesis mal digeridas y tergiversadas que ha tomado de él. Por lo demás, es significativo en cuanto al punto de vista *teológico* de la "Crítica absoluta" el que, mientras que ahora los filisteos alemanes comienzan a comprender a Feuerbach y a apropiarse sus resultados, ella, por el contrario, se muestre incapaz para comprender certeramente y aplicar con acierto ni una sola de sus tesis.

La Crítica lleva a cabo el verdadero progreso sobre sus propias hazañas de la primera campaña cuando "determina" la lucha de *"la masa"* contra el *"espíritu"* como *"la meta"* de toda la Historia anterior, cuando declara que *"la masa"* es "la *pura nada"* de lo *"lastimoso"*, cuando llama directamente a la masa la *"materia"* y contrapone a "la materia" el espíritu, como lo verdadero. ¿No es, pues, la Crítica absoluta *auténticamente cristiano-germánica?* Después que la vieja antítesis de espiritualismo y materialismo ha sido combatida en todos sus aspectos y cuando ya *Feuerbach* la ha superado para siempre, *"la* Crítica la eleva de nuevo a dogma fundamental bajo la más repugnante de las formas y hace que triunfe el *"espíritu cristiano-germánico"*. Finalmente, debemos considerar como un desarrollo de su misterio todavía oculto en la primera campaña el que identifique aquí la antítesis de *espíritu* y *masa* con la antítesis de *"la Crítica"* y la masa. Más adelante, veremos cómo, siguiendo por el mismo camino, se identifica *a sí misma* con *"la* Crítica", presentándose así como *"el espíritu"*, como lo absoluto y lo infinito, y a la masa, por el contrario, como lo finito, lo tosco, lo brutal, lo muerto y lo inorgánico, que es, en efecto, lo que *"la* Crítica" entiende por materia.

¡Qué inmensa riqueza de la Historia, esta que se agota en las relaciones entre la humanidad y el *señor Bauer!*

b) La Cuestión judía núm. II. Descubrimientos críticos sobre socialismo, jurisprudencia y política (nacionalidad).

A los judíos de la masa, materiales, se les predica la doctrina *cristiana* de la *libertad espiritual, de la libertad en la teoría,* esa libertad *espiritualista* que incluso bajo las cadenas *se figura* ser libre, que se siente beatífica en *"la idea"* y a la que sólo entorpece todo lo que sea existencia de masa.

"Hasta donde han llegado ahora los judíos en la *teoría,* hasta allí *se hallan* emancipados; en la medida en que *quieran ser libres,* en esa misma medida *son libres.*"

Por esta tesis se puede medir inmediatamente el abismo crítico que

separa al socialismo y al comunismo *de masa,* profanos, del socialismo *absoluto.* La primera tesis del socialismo profano rechaza la emancipación *en la mera teoría* como una ilusión y exige, para la libertad *real,* además de la *"voluntad"* idealista, otras condiciones muy tangibles, muy materiales. ¡Cuán profundamente por debajo de la sagrada Crítica se halla *"la* masa", esa masa que considera necesarias las transformaciones materiales, prácticas, incluso para poder disponer del tiempo y de los medios requeridos aunque sólo sea para ocuparse *"de la teoría"!*

Saltemos por un momento del socialismo puramente espiritual a la *política.*

El señor *Riesser* afirma, frente a B. Bauer, que *su* Estado (es decir, el Estado *crítico*) debe necesariamente excluir a "judíos" y "cristianos". Y el señor Riesser tiene razón. Puesto que el señor Bauer confunde la emancipación *política* con la emancipación *humana* y puesto que el Estado sólo sabe reaccionar contra los elementos rebeldes — y en la "Cuestión judía" se califica al cristianismo y al judaísmo como elementos que caen en la alta traición —, mediante la exclusión violenta de las *personas* que los representan, a la manera como, por ejemplo, el terrorismo quería acabar con el acaparamiento decapitando a los acaparadores, en su "Estado crítico" el señor Bauer debería hacer colgar a judíos y a cristianos. Al confundir la emancipación política con la emancipación humana, debiera también, consecuentemente, confundir los *medios políticos* de la emancipación con los *medios humanos* de la misma. Pero, tan pronto como se le echa en cara a la Crítica absoluta el sentido *determinado* de su deducción, replica exactamente lo mismo que *Schelling,* en su día, replicaba a todos los adversarios que sustituían sus frases por pensamientos *reales:* "Los adversarios de *la* Crítica son sus propios adversarios, porque no la toman aplicándole su propia medida *dogmática,* sino que la consideran a ella misma como algo *dogmático,* o combaten a la Crítica, porque ésta no reconoce sus dogmáticas distinciones, definiciones y subterfugios."

Y es cierto que se adopta ante la Crítica absoluta, como ante el señor *Schelling,* una actitud dogmática, cuando se presuponen en ella un sentido, un pensamiento, una concepción reales y *determinados.* Por acomodación y para demostrar al señor Riesser su humanidad, *"la* Crítica" se decide, sin embargo, a las distinciones y definiciones dogmáticas y, sobre todo, a los *"subterfugios".*

Así, leemos ahora: "Si en aquel trabajo (la "Cuestión judía") hubiera *querido* o *podido* transcender *sobre* la crítica, habría *debido* (!) *hablar* (!), no del *Estado,* sino de *"la sociedad",* que no excluye a nadie, sino de la que solamente se excluyen quienes no quieren tomar parte en su desarrollo".

La Crítica absoluta establece aquí una *distinción dogmática* entre

lo que hubiera debido hacer si no hubiese hecho lo contrario y lo que realmente ha hecho. Explica la limitación de su "Cuestión judía" mediante los *"subterfugios dogmáticos"* entre un *querer* y un *poder*, que le vedaban transcender *"sobre la crítica"*. ¿Cómo? ¿Debe *"la* Crítica" transcender *sobre* la *"Crítica"*? Es ésta una ocurrencia totalmente *de masa* que surge ante la Crítica absoluta por la necesidad dogmática de afirmar, de una parte, su formulación de la cuestión judía como absoluta, como *"la* Crítica", mientras de otra parte se ve obligada a confesar la posibilidad de una formulación más amplia.

El *misterio* de su *"no querer"* y *"no poder"* se revelará más adelante como el *dogma* crítico según el cual todas las aparentes limitaciones "de la Crítica" no son otra cosa que *acomodaciones* necesarias, adecuadas a la capacidad de captación de la masa.

¡Conque no *quería* ni *podía* transcender sobre su limitada formulación de la cuestión judía! Pero ¿qué habría hecho, si hubiera *querido* o *podido?* Habría dado una *definición dogmática.* Habría hablado, no del "Estado", sino de *"la sociedad"*; es decir, no habría investigado la *real* relación del judaísmo con la sociedad *burguesa actual.* Habría *definido dogmáticamente la* "sociedad", a diferencia del "Estado", diciendo que si el *Estado* excluye, de la sociedad, por el contrario, sólo *se excluyen aquellos* que no quieren tomar parte en su desarrollo.

La sociedad procede tan exclusivamente como el Estado, sólo que bajo la forma más cortés de que no lo arroja a uno por la puerta, sino que le hace sentirse tan incómodo en su seno, que uno mismo busca la puerta voluntariamente.

No de otro modo procede, en el fondo, el Estado, pues no excluye a nadie que se ajuste a *todos* sus mandatos y exigencias, que se acomode a *su* desarrollo. Y, en su *perfección,* cierra incluso los ojos y declara *no políticos* los antagonismos *reales* que no le perturban. Además, la misma Crítica absoluta ha argumentado diciendo que el Estado excluye a los judíos porque y en cuanto que los judíos excluyen al Estado, es decir, se excluyen *por sí mismos* de él. Y si esta interdependencia, en la "sociedad" *crítica* cobra una forma más galante, más hipócrita, más pérfida, ello sólo demuestra una cosa: la mayor hipocresía y la cultura menos desarrollada *de la "sociedad" "crítica"*.

Pero sigamos acompañando a la Crítica absoluta en sus "definiciones" y "distinciones dogmáticas" y, sobre todo, en sus *"subterfugios"*.

Así, el señor Riessler exige del crítico que *"distinga* lo que se halla dentro del territorio del derecho" de lo que "cae fuera de sus dominios".

El crítico se muestra indignado ante la impertinencia de esta exigencia *jurídica.* "Pero, hasta ahora", replica, "los estados de ánimo y la conciencia se han inmiscuido en el derecho, siempre lo han complementado y siempre deberán complementarlo, por razón de la estructura

que su *forma dogmática*" — ¿y no, por tanto, su *esencia* dogmática? — lleva consigo."

El crítico olvida una cosa, y es que, de otra parte, *el propio derecho* se *distingue* muy expresamente de "los estados de ánimo y la conciencia", que esta distinción tiene su fundamento tanto en la *esencia* unilateral del *derecho* como en su *forma* dogmática, figurando incluso entre los *dogmas fundamentales* del derecho y, finalmente, que la aplicación práctica de esta distinción es la culminación de la *evolución jurídica,* exactamente lo mismo que la religión, al desglosarse de todo contenido profano, se convierte en una religión *abstracta, absoluta.* El hecho de que "los estados de ánimo y la conciencia" se inmiscuyan en el derecho es, para *el* "crítico", razón bastante para tratar, allí donde se trata del *derecho,* de los estados de ánimo y la conciencia, y allí donde se trata de la dogmática *jurídica,* de la dogmática *teológica.*

Las "definiciones y distinciones de la Crítica absoluta" nos han preparado suficientemente para escuchar sus novísimos "*descubrimientos*" acerca de "*la sociedad*" y "*el derecho*".

"La forma universal que *la crítica* prepara, siendo *incluso la primera* en preparar sus *pensamientos,* no es una forma *meramente jurídica,* sino" — ¡concéntrese el lector! — "una forma *social,* de la que, *por lo menos, puede* decirse nada menos" — ¿nada más? — "sino que quien no haya contribuído con lo suyo a su desarrollo, no vive en ella con su conciencia y su ánimo, no puede sentirse en ella como en su propia casa ni participar de su historia".

La forma universal preparada por *la* Crítica se determina como una forma *no meramente* jurídica, *sino* social. Esta determinación puede interpretarse de dos modos. La citada frase puede entenderse como "*no* jurídica, *sino* social", o bien como "no meramente jurídica, sino *también* social". Consideremos su contenido con arreglo a las dos variantes, comenzando por la primera. La Crítica absoluta había determinado más arriba la nueva "forma universal" distinta del "*Estado*" como la "sociedad". Ahora, determina el sustantivo "*sociedad*" por medio del adjetivo "*social*". Si el señor Hinrichs recibió por tres veces, en contraposición a su palabra "*político*", la *palabra* "*social*", el señor Riesser recibe ahora, en contraposición a su palabra "*jurídico*", la expresión de la *sociedad social.* Si las aclaraciones críticas dirigidas al señor Hinrichs se reducían a "social" + "social" + "social" = 3 a, en su segunda campaña la Crítica absoluta pasa de la *suma* a la *multiplicación,* y al señor Riesser se le llama la atención hacia la sociedad multiplicada por sí misma, hacia lo social elevado a la *segunda* potencia, hacia la sociedad social = a^2. Después de lo cual a la Crítica absoluta ya sólo le resta, para completar sus aclaraciones sobre la sociedad, pasar a los números quebrados, extraer la *raíz cuadrada* de la sociedad, etc.

En cambio, si leemos, con arreglo a la segunda glosa: la forma universal "*no meramente* jurídica, *sino también* social", tendremos que esta forma universal híbrida no es otra que la *forma universal hoy en día* existente, la forma universal de la *actual sociedad*. El que *la* "Crítica" sea la primera que *prepara,* en su pensamiento precósmico, la existencia *futura* de la forma universal *hoy en día existente,* constituye un grande, un venerable *milagro crítico.* Ahora bien, en lo que se refiere a la acción de la "sociedad no meramente jurídica, sino social", *la* Crítica no puede descubrirnos acerca de ella, por el momento, más que el "fabula docet",[3] la deducción práctica *moral.* En esta sociedad, "no se *sentirá* como en su casa" quien no viva en ella con el ánimo y la conciencia. Finalmente, en esta sociedad sólo vivirán el "ánimo puro" y la "conciencia pura", a saber, "el espíritu", "*la* Crítica" y los *suyos.* La *masa* se verá excluída de ella de un modo o de otro, de tal modo que la "sociedad de masa" morará al margen de la "sociedad social".

En una palabra, esta sociedad no es sino el *cielo crítico,* del que queda excluído el mundo real, como el *infierno acrítico.* La Crítica absoluta prepara en su pensar puro esta *forma universal* esclarecida de la antítesis "*masa*" y "*espíritu*".

Y de la misma profundidad *crítica* que estas aclaraciones acerca de *la* "sociedad" son las que se le hacen al señor Riesser en lo que se refiere al destino de las *naciones.*

La Crítica absoluta, partiendo del afán de emancipación de los judíos y de la tendencia de los Estados cristianos a "incluirla de un plumazo en su esquematismo de gobierno" — ¡como si ya no estuvieran incluídos de un plumazo, desde hace mucho tiempo, en el esquematismo de los gobiernos cristianos! — viene a parar a las profecías sobre la *decadencia de las nacionalidades.* Véase mediante qué rodeo tan complicado arriba la Crítica absoluta al movimiento histórico actual, a saber: mediante el *rodeo de la teología.* Y no cabe duda de que por este camino obtiene grandes resultados, como lo atestigua la siguiente sentencia oracular, fuente de esplendorosa luz:

"El *futuro* de todas las nacionalidades — *es* — *un futuro* — *muy* — *oscuro.*"

Puede que el futuro de las nacionalidades sea, para la Crítica y ante ella, todo lo oscuro que quiera. Pero lo que importa sólo es una cosa, que está *clara:* el *futuro* es *obra suya.* "El *destino*", exclama, "podrá decidir lo que quiera; ahora, sabemos que ese destino es *obra nuestra*". Como Dios a *su obra,* el hombre, así también *la* Crítica deja su *propio albedrío* a *su obra,* que es el destino. *La* Crítica, obra de la cual es el destino, es *todopoderosa* como Dios. Incluso la "resistencia" que "*encuentra*" fuera de sí, es su propia obra. "*La* Crítica *hace* a sus adversa-

[3] La moraleja de la fábula. (N. del E.)

rios." La *"rebelión de la masa"* en contra suya sólo "amenaza peligro", por tanto, para "la masa" misma.

Pero la Crítica no sólo es *omnipotente,* como Dios, sino que es, además, también como Dios, *omnisciente,* y sabe hermanar su omnipotencia con la *libertad,* la *voluntad* y la *determinación natural* de los individuos humanos.

"No sería la fuerza que *hace época* si no tuviese como efecto el hacer *de cada cual* lo que él *quiere* ser y no señalase a cada cual, irrevocablemente, la posición que *corresponde* a *su naturaleza* y a *su voluntad."*

Leibniz no podría haber instaurado de una manera más feliz la armonía preestablecida entre la omnipotencia divina y la libertad y el destino natural del hombre.

Y si *"la* Crítica" parece chocar contra la psicología por el hecho de no *distinguir* la *voluntad* de ser algo de la *capacidad* para serlo, no hay que perder de vista que tiene sus razones decisivas para declarar *"dogmática"* esta *"distinción"*.

Tomemos ahora fuerzas para lanzarnos a la tercera campaña. Y recordemos una vez más que *"la* Crítica *hace* a *su* adversario". Y ¿cómo podría hacer a su adversario — *la "frase"* — si ella no hiciese frases?

3. Tercera campaña de la Crítica absoluta

a) Autoapología de la Crítica absoluta. Su pasado "político".

La Crítica *absoluta* comienza su tercera campaña contra la "masa" con esta pregunta:

"¿Cuál es, ahora, el objeto de la Crítica?"

En el mismo cuaderno de la "Literatur-Zeitung" encontramos la respuesta:

"Que *la* crítica no quiere *nada* más que conocer *las cosas."*

La Crítica tendría, según esto, todas las cosas por *objeto.* Carecería de sentido preguntar por un objeto aparte, determinado expresamente para la Crítica. La contradicción se resuelve de un modo muy sencillo si se tiene en cuenta que todas las cosas vienen a "confluir" a las cosas críticas y todas las cosas críticas a *la masa,* como *el "objeto"* de la *Crítica absoluta.*

Ante todo, el señor Bruno describe su *infinita compasión* por la *"masa"*. Hace *"del abismo* que le separa de la *muchedumbre"* objeto de un *"detenido estudio"*. Quiere *"conocer* la *significación* de este *abismo* para el *futuro"* (a ello tiende cabalmente el "conocer" de todas las cosas más arriba citado) y, al mismo tiempo, *"superarlo"*. Ya conoce, pues, en verdad, la *significación* de dicho abismo. Consiste, precisamente, en que este abismo sea superado por él.

Y, como cada cual es el prójimo de sí mismo, *la* "Crítica" se ocupa, ante todo, de superar su *propia masicidad,* como los ascetas cristianos que comienzan la lucha del espíritu contra la carne con la mortificación de su propia naturaleza carnal. La *"carne"* de la Crítica absoluta es su propio *pasado* literario *realmente de masa,* que se extiende a lo largo de 20 a 30 volúmenes. Por eso el señor Bauer tiene necesariamente que detenerse a liberar de su *apariencia de masa* la historia literaria de la vida de *la "Crítica"* — que coincide exactamente con la historia literaria de su propia vida — a *corregirla* y *esclarecerla* retrospectivamente y a *"asegurar sus trabajos anteriores"* por medio de este comentario *apologético.*

Comienza, para ello, explicando por una doble razón el error de la *masa,* que hasta la desaparición de los "Deutsche Jahrbücher" y de la "Rheinische Zeitung", consideraba al señor Bauer como uno de los *suyos.* De una parte, cometíase el error de *no* considerar el movimiento literario *"puramente como literario".* Y, en el mismo momento, se incurría en el error inverso, el de concebir el movimiento literario como un movimiento "meramente" o "puramente" *"literario".* Y no cabe ninguna duda de que la "masa" no estaba en lo cierto, aunque sólo fuera por el hecho de cometer en *el mismo* momento dos errores que se excluyen mutuamente.

Y, con este motivo, la Crítica absoluta exclama, dirigiéndose a quienes se burlaban de la "nación alemana" como de una *literata:*

"¡Mencionad aunque sólo sea una época histórica, una sola, que no haya sido *prefigurada* imperiosamente por la *"pluma"* y que no tuviera que dejar acordar su conmoción por un plumazo."

En su simpleza crítica, el señor Bruno separa *"la pluma" del sujeto que escribe* y el sujeto que escribe, como *"escritor* abstracto" del *hombre histórico* viviente que escribía. Y, de este modo, puede exaltarse acerca de la fuerza *maravillosa* de la *"pluma".* Del mismo modo podría pedirnos que le citásemos un movimiento histórico que no hubiera sido prefigurado por las "aves" y por la "pastora de los gansos".

Más tarde, averiguaremos de labios del señor Bruno que, hasta hoy, no se ha conocido todavía ni una sola época histórica. ¿Cómo la *"pluma",* que al parecer no ha sabido, hasta hoy, *postfigurar "ni una sola"* época histórica, ha podido ser capaz de *prefigurarlas todas?*

No obstante, el señor Bruno demuestra con los *hechos* la exactitud de su opinión, por cuanto que él mismo prefigura con *"plumazos" apologéticos* su propio "pasado".

La Crítica, embrollada por todas partes, no sólo en la limitación *general* del mundo, de la época, sino en limitaciones personales totalmente aparte y que, no obstante, aseguraba ser en todas sus obras y desde tiempos inmemoriales, la Crítica *"absoluta, acabada, pura",* no había

hecho otra cosa que *acomodarse* a los *prejuicios* y a la *capacidad de captación* de la masa, lo mismo que Dios, en sus revelaciones, suele acomodarse a los hombres. "Necesariamente", nos informa la Crítica absoluta, "tenía que producirse la ruptura *de las* teorías con su *aparente aliado*".

Pero como *la* Crítica — que aquí, para variar, se llama, por una vez, la *teoría* — no llega a *nada*, sino que, por el contrario, todo viene de ella; como no se ha desarrollado dentro, sino *fuera* del mundo y todo lo ha predeterminado en su conciencia divina, permanentemente igual a sí misma, tenemos que también la *ruptura* con su antiguo aliado era un "giro *nuevo*" sólo en *apariencia*, sólo para otros, pero no en sí ni para sí.

"Ahora bien, este giro no era ni siquiera, "*propiamente*", nuevo. *La* teoría había laborado constantemente en la *crítica de sí misma*" (sabido es el trabajo que ha costado lanzarse a laborar en contra de ella, para obligarla a la crítica de sí misma), "ella no aduló nunca a la masa" (se aduló, en cambio, bastante a sí misma), "se *guardó* siempre de dejarse enredar en las premisas de su adversario."

"El teólogo cristiano debe proceder *cautelosamente*." ("El cristianismo descubierto", por Bruno Bauer, pág. 99.) ¿Cómo explicarse, entonces, que la "cautelosa" Crítica se enredase, sin embargo, y no expresara ya entonces, clara y audiblemente, la que era "propiamente" su opinión? ¿Por qué no habló, diciendo derechamente lo que tenía dentro? ¿Por qué dejó flotar en el aire la quimera de su parentesco con la masa?

"¿Por qué me has hecho eso?", dijo "Faraón a Abrahán, al devolverle a su esposa Sara. ¿Por que me dijiste entonces que era tu hermana?" ("El cristianismo descubierto", por B. Bauer, pág. 100.)

¡Abajo la razón y el lenguaje!, dice el teólogo; en ese caso, Abrahán sería un embustero. La revelación saldría, entonces, mortalmente lesionada (l. c.).

¡Abajo la razón y el lenguaje!, dice el crítico: si el señor Bauer se hubiese hallado enredado con la masa *realmente* y no sólo en apariencia, la Crítica absoluta no sería absoluta en sus revelaciones y saldría, por tanto, mortalmente lesionada.

"*Sólo que no se había advertido*", prosigue la Crítica absoluta, "su esfuerzo" (el de la Crítica absoluta), "y *hubo, además,* una fase de la crítica en que estaba *obligada* a adentrarse *sinceramente* en las premisas de su adversario y a tomarlas en serio por un momento; en una palabra, en que *aún no* tenía *completamente* la capacidad necesaria para arrebatar a la masa la convicción de que se hallaba unida a ella por una sola causa y un solo interés."

Sólo que no se había advertido el esfuerzo *de la* "Crítica"; la culpa

era, pues, de la masa. Pero, de otra parte, la Crítica confiesa que su esfuerzo no *podía* advertirse, porque ella misma no tenía aún la *"capacidad"* necesaria para *hacerlo advertir*. La culpa *parece* ser, por tanto, de la Crítica.

¡Dios no lo quiera! *La* Crítica viose "obligada" — bajo la acción de la violencia — "a adentrarse sinceramente en las premisas de su adversario y a tomarlas en serio por un momento". Linda sinceridad ésta, una sinceridad auténticamente teológica, que no toma realmente en serio una cosa, sino que "la *toma* en serio *por un momento solamente,* que se guarda siempre, y por tanto en *todo momento,* de enredarse en las premisas de su adversario y, sin embargo, *"por un momento"* se adentra "sinceramente" en dichas premisas. Y la "sinceridad" aumenta todavía en la segunda parte de la proposición. En el mismo momento en que la Crítica "se adentraba seriamente en las premisas de la masa, era *también"* cuando "aun no tenía completamente la *capacidad* necesaria" para destruir la ilusión sobre la unidad de *su* causa y de la causa *de la masa. No* tenía *aún* la *capacidad,* pero sí tenía ya la *voluntad* y el *pensamiento.* Aún no *podía* romper *exteriormente* con la masa, pero el rompimiento se había consumado ya en *su interior,* en su *ánimo;* se había consumado desde el mismo instante en que simpatizaba *sinceramente* con la masa.

La Crítica, embrollada en los prejuicios de la masa, no se hallaba *realmente* embrollada en *ellos;* por el contrario, hallábase *en rigor* libre de su propia limitación; lo que ocurre es que *"aún no* tenía *completamente"* la "capacidad" necesaria para hacer saber esto a la masa. Toda la limitación "de la Crítica" era, pues, pura *apariencia,* una apariencia que, sin la limitación de la masa, habría sido superflua y, por tanto, no habría existido, en modo alguno. La culpa es, pues, *una vez más,* de la masa.

Sin embargo, la Crítica era, por sí misma, *imperfecta, en cuanto que* esta *apariencia* se apoyaba en la incapacidad", en la "impotencia" de la Crítica para manifestarse. Y ella lo confiesa a su manera peculiar, tan sincera como apologética. "A pesar de que ella (la Crítica) sometía al mismo liberalismo a una crítica demoledora, *todavía* se la podía tomar por una variante especial de él, o *más bien* por su desarrollo extremo; *a pesar* de que sus verdaderos y decisivos razonamientos transcendían de la política, *todavía* podía incurrir, *sin embargo,* en la *apariencia* de que *hacía política,* y era esta apariencia imperfecta la que atraía a su lado a la mayoría de los amigos a que nos hemos referido más arriba."

Así, pues, la Crítica se había granjeado sus amigos por la *imperfecta apariencia* de que hacía política. Si hubiera *aparentado perfectamente* hacer política, habría perdido infaliblemente sus amigos *políticos.*

En su *miedo apologético* y queriendo eximirse de toda culpa, acusa a la *falsa apariencia* de ser una *apariencia imperfecta,* y no *perfectamente falsa.* Apariencia por apariencia, "la Crítica" puede consolarse pensando que, si poseía la "apariencia perfecta" de haber querido hacer política, no posee, en cambio, ni siquiera la "apariencia imperfecta" de haber disuelto la política de ningún modo ni en parte alguna.

La Crítica absoluta, no del todo satisfecha con la "apariencia imperfecta", se pregunta todavía: "¿Cómo explicarse que *la crítica* se viese arrastrada, entonces, por los intereses "de masa, políticos", que *¡incluso tuviera que hacer política!"*

El *teólogo* Bauer comprende *perfectamente* bien y *por sí mismo* que la Crítica tuviera que dedicarse durante un tiempo infinitamente largo a la *teología especulativa,* pues no en vano *él,* es decir, la "Crítica", es teólogo ex professo. Pero ¿hacer política? Esto debió responder ya, necesariamente, a circunstancias muy especiales, políticas, personales.

¿Qué fue, pues, lo que obligó a *la* "Crítica" incluso a *hacer política?* "Veíase acusada: *ésta es la respuesta a la pregunta."* Por lo menos, se revela así el "misterio" de la *"política de Bauer",* y, así explicada la cosa, no llamaremos, por lo menos, *impolítica* la *apariencia* que, en la *"Buena causa de la libertad"* y *"En mi propia causa,* por Bruno Bauer", enlaza mediante la conjunción "y" la "causa *propia"* a la "causa de la libertad" *de la masa.* Ahora bien, si la Crítica no mantenía su "propia *causa"* en *interés de la política,* sino *la política* en *interés de su propia causa,* hay que reconocer que no era la política la que dirigía a la Crítica, sino ésta la que guiaba a la política.

Había, por tanto, que separar a Bruno Bauer de su cátedra teológica: se vio *acusado,* y *la* "Crítica" no tuvo más remedio que hacer política, es decir, *librar "su"* proceso, o sea el proceso de Bruno Bauer. ¿Por qué *no tuvo más remedio* "la Crítica" que librar su proceso?

"Para afrontar sus responsabilidades." *Perfectamente;* pero *la* "Crítica" está muy lejos de limitarse a una razón tan personal, tan profana. Perfectamente; pero *no sólo* por eso, *"sino, fundamentalmente,* para desarrollar las contradicciones de sus adversarios", y además, podría añadir la Crítica, para hacer encuadernar en un *volumen* una serie de viejos ensayos escritos contra diversos teólogos — véase, entre otros, la prolija disputa con *Planck* —, todas esas disputas de familia entre la teología — Bauer — y la teología — Strauss.

Una vez que la Crítica absoluta ha descargado su corazón con la confesión acerca del verdadero interés de su *"política",* vuelve a masticar, llevada del recuerdo de su *"proceso",* la vieja col *hegeliana* (véase, en la "Fenomenología", la lucha entre la Ilustración y la fe, véase *toda* la "Fenomenología"), ya prolijamente mascada y vuelta a mascar en la "Buena causa de la libertad", de que "lo viejo que se opone y se

resiste a lo nuevo no es ya, realmente, lo viejo". La Crítica crítica es un animal rumiante de lo ya rumiado. Se nos sirven, una y otra vez, recalentados, algunos bocados caídos de la mesa de Hegel, como la tesis más arriba citada de lo "viejo" y lo "nuevo", la del "desarrollo del extremo, partiendo del extremo contrario", etc., sin que la Crítica crítica sienta jamás la necesidad de ajustar cuentas con la *"dialéctica especulativa"* más que a través de la extenuación del profesor Hinrichs. En cambio, a cada paso transciende "críticamente" por *sobre* Hegel, repitiendo a éste. Por ejemplo:

"Al aparecer la crítica y dar a la investigación una nueva forma, es decir, *la* forma que *ya* no puede *convertirse* en una *delimitación externa"*, etc.

Si *convierto* algo, hago de ello algo esencialmente distinto. Ahora bien, como toda forma es también una *"delimitación externa"*, no se "puede" "convertir" *ninguna* forma en una "delimitación externa", del mismo modo que no es posible "convertir" una manzana en una manzana. Claro está que la forma que "la Crítica" da a la investigación no se puede convertir, por *otra* razón, en ninguna "delimitación externa": por encima de toda "delimitación externa", no es más que algo que flota en los vapores cenicientos y azulencos del absurdo.

"El que ella (la lucha entre lo viejo y lo nuevo) *existiera también"* (a saber, en el momento en que la Crítica da a la investigación "la nueva forma") no era *ni siquiera posible,* si lo viejo trataba *teóricamente*. . . el problema de la compatibilidad o incompatibilidad." Ahora bien, ¿por qué lo viejo no trataba teóricamente este problema? Porque, "esto, *sin embargo,* le era, al comienzo, *lo menos* posible, *puesto que* en el *momento de la sorpresa"*, es decir, en el comienzo, "ni lo nuevo se conoce todavía", es decir, ni lo nuevo se trata todavía *teóricamente.* No sería ni siquiera posible, si no fuese imposible, desgraciadamente, la "imposibilidad".

Aunque "el crítico" de la Facultad de Teología, además, "confiesa que ha faltado *intencionalmente,* cometiendo el error con libre y deliberado propósito y tras madura reflexión"; aunque todo lo que la Crítica ha vivido, experimentado y hecho *se convierta* para ella en el producto libre, puro y deliberado de su reflexión, esta confesión del crítico sólo presenta una "apariencia imperfecta" de verdad. Como la *"Crítica de los Sinópticos"* descansa totalmente sobre una base *teológica,* como es una crítica absolutamente *teológica,* el señor Bauer, profesor en Teología, pudo escribirla y enseñarla "sin incurrir en falta ni error". La falta y el error los cometían más bien las Facultades de Teología, al no ver con cuánto rigor había mantenido el señor Bauer la promesa por él formulada en la "Crítica de los Sinópticos", t. I, prólogo, pág. XXIII. "Aunque la *negación,* en este primer volumen, pueda parecer todavía

demasiado audaz y extensa, recordaremos que lo verdaderamente *positivo* sólo puede engendrarse allí donde la negación era seria y general... *A la postre,* se pondrá de manifiesto cómo sólo la crítica más disolvente del mundo es la que enseña la creadora *fuerza de Jesús* y de su *principio.*" El señor Bauer separa deliberadamente al Señor "Jesum" y su "principio", para colocar el sentido *positivo* de su promesa por encima de toda apariencia de equívoco. Y no cabe duda de que el señor Bauer enseña de un modo tan patente la fuerza *"creadora"* del Señor Jesús y de su principio, que su *"autoconciencia infinita"* y el *"espíritu"* no son otra cosa que *entidades* cristianas.

Por mucho que la disputa de la Crítica crítica con la Facultad de Teología de Bonn explique la "política" seguida entonces por aquélla, ¿por qué continuó haciendo política, después de fallada ya dicha disputa? Escuchemos:

"Al llegar a este punto, "la Crítica" habría *debido* o bien *detenerse,* o bien incluso *seguir avanzando,* investigar la esencia política y presentarla como su adversario, si le hubiera sido posible detenerse en medio de la lucha que entonces estaba librando y si, de *otro* lado, no fuese una ley histórica demasiado rigurosa la de que un principio, al medirse por vez primera con su antítesis, necesariamente... se deja comprimir por ésta."

¡Preciosa frase apologética! "La Crítica habría *debido* detenerse", si le hubiese sido posible... "¡poder detenerse!" Pero ¿quién *"debió"* detenerse? ¿Quién hubiera debido realizar lo que "no era posible... poder"? Esto, de una parte. De otra, la Crítica habría debido seguir avanzando, "si, de otro lado, *no* fuese una ley histórica *demasiado* rigurosa", etc. También las leyes históricas son *"demasiado rigurosas"* contra la Crítica absoluta. ¡Si *no* se hallaran del *otro* lado que la Crítica crítica, qué brillantemente seguiría ésta avanzando! Pero, à la guerre comme à la guerre! [4] En la Historia, la Crítica crítica, tiene que resignarse a que se haga de ella una "historia" triste.

"Aunque la crítica (siempre el señor Bauer)... tuviera que hacerlo, debemos *reconocer, al mismo tiempo,* que se sentía *insegura* cuando tenía que acceder a postulados de esta clase (es decir, políticos) y que, por medio de estos postulados, entraba en contradicción con sus *verdaderos elementos,* contradicción que en aquellos *elementos* había encontrado *ya* su *solución.*"

La Crítica habíase visto obligada por las leyes excesivamente rigurosas de la Historia a ciertas debilidades políticas, pero — implora — *debe reconocerse, al mismo tiempo,* que, aunque no de un modo real, por lo menos *en sí,* se hallaba por encima de dichas debilidades. De una parte, las había superado *"en el sentimiento",* ya que "se sentía insegura

[4] En la guerra como en la guerra. (N. del E.)

en sus postulados", se sentía *mal* en el campo de la política, no sabía lo que le pasaba. Más aún. Entraba en contradicción con sus *verdaderos elementos*. Y, finalmente, lo más grande de todo. La contradicción entre ella y sus verdaderos *elementos* no encontraba su solución en el curso de su *desarrollo,* sino que *"ya" "había"* encontrado su solución en sus verdaderos *elementos,* existentes con independencia de la contradicción. Así, pues, estos elementos críticos pueden gloriarse de sí mismos y decir: antes de que existiera Abrahán, ya existíamos nosotros. Antes de que el desarrollo engendrara la antítesis con nosotros, yacía lo *innato,* resuelto, muerto y corrompido en nuestra entraña caótica. Ahora bien, como en los verdaderos elementos de la crítica "había encontrado *ya* su solución" su contradicción con sus verdaderos elementos y como, al mismo tiempo, una contradicción *resuelta no* es ya tal contradicción, tenemos que la Crítica no se hallaba, propiamente hablando, en *ninguna* contradicción con sus verdaderos elementos, en *ninguna* contradicción consigo misma, con lo que se habría conseguido la meta general hacia la que se orientaba la autoapología.

La autoapología de la Crítica absoluta dispone de todo un diccionario *apologético:* "No, ni siquiera en rigor", "solamente no advertido", "había, además", "aun no completamente", "a pesar... sin embargo", "no sólo, sino fundamentalmente", "tanto, en rigor, por vez primera", "la Crítica habría debido, si hubiera sido posible y si de otro lado...", *"si... pero deberá reconocerse, al mismo tiempo"*, "ahora bien, si no era natural, no era inevitable, etc", "tampoco".

No hace tanto tiempo que la Crítica absoluta se manifestaba en los siguientes términos a propósito de giros apologéticos de este tipo:

"El "a pesar de" y el "sin embargo", el "ciertamente" y el "pero", un no celestial y un sí terrenal, son los pilares fundamentales de la moderna teología, los estribos sobre los que cabalga, el ardid a que se reduce toda su sabiduría, el giro con que nos encontramos en todos sus giros, su alfa y su omega". ("Cristianismo descubierto", pág. 102.)

b) La Cuestión judía núm. III

La "Crítica absoluta" no se limita a demostrar por medio de su autobiografía su peculiar omnipotencia, la que *"crea, en rigor, tanto lo viejo* como lo *nuevo".* No se limita a escribir *personalísimamente* la apología de su pasado. Formula ahora a terceras personas, al resto del mundo profano, la "tarea" absoluta, la "tarea" que *ahora más bien* interesa", a saber: la de la *apología* de las hazañas y las "obras" de Bauer.

Los *"Deutsch-Französische Jahrbücher"* han publicado una crítica de la *"Cuestión judía"* del señor Bauer. En ella, se pone de relieve el

error fundamental de éste, consistente en confundir la "emancipación *política*" con la "emancipación *humana*". En vez de plantear la vieja cuestión judía en sus *"términos justos"*, se la plantea y resuelve en los términos en que el desarrollo moderno sitúa las *viejas cuestiones de la época* y a través de los cuales éstas se convierten, cabalmente, de "cuestiones" del pasado en "cuestiones" del presente.

En la *tercera* campaña de la Crítica absoluta trátase, al parecer, de replicar a los "Deutsch-Französische Jahrbücher". La Crítica absoluta empieza *confesando:* "En la Cuestión judía se ha incurrido en el mismo *"descuido"* de identificar la esencia *humana* y la *política.*"

La Crítica observa que

"sería demasiado tarde para hacer *reproches* a la crítica por razón de posiciones mantenidas todavía parcialmente por ella hace *dos* años". *"Lo que importa es más bien explicar* por qué *la* crítica... se vio obligada incluso a hacer política."

¿"Hace *dos* años"? Contemos a base de la era *absoluta,* o sea arrancando del *nacimiento* del Salvador crítico del mundo, de la "Literatur-Zeitung" de Bauer. El Redentor crítico del mundo nació en el año *1843.* En el mismo año vio la luz la segunda edición, aumentada, de la "Cuestión judía." El tratamiento "crítico" de la "Cuestión judía" en los "Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" apareció todavía más tarde, en el mismo año 1843 de la era cristiana. *Después* de *desaparecer* los "Deutsche Jahrbücher" y la "Rhenische Zeitung", en el mismo importante año de 1843 de la era cristiana o año I de la nueva era crítica, vio la luz la obra fantástico-política del señor Bauer titulada *"Estado, religión y partido"*, en la que se repiten exactamente los viejos errores del autor acerca de la "esencia *política*". El apologista se ve obligado, pues, a falsear la *cronología.*

La *"explicación"* de por qué el señor Bauer se vio *"obligado"* "incluso" a hacer política sólo en ciertas condiciones conserva un interés general. En efecto, si se parte como *dogma fundamental* de la infalibilidad, la pureza y el carácter absoluto de la Crítica crítica, no cabe duda de que los hechos que contradicen a este dogma se convierten en enigmas tan difíciles, memorables y misteriosos como lo son para el teólogo los actos aparentemente no divinos de Dios.

En cambio, si vemos en *"el crítico"* un individuo finito, si no lo separamos del *límite* de su tiempo, nos vemos relevados de la necesidad de contestar *por qué incluso él* tenía necesariamente que desarrollarse dentro del mundo, ya que la misma *pregunta* no existe.

Sin embargo, si la Crítica absoluta se aferra a su pretensión, habrá que brindarse a escribir un tratadillo escolástico, en que se traten las siguientes *cuestiones de la época:*

"¿Por qué era precisamente el señor Bruno Bauer quien tenía que

probar la concepción de la Virgen María por el Espíritu Santo?" "¿Por qué el señor Bauer debía demostrar que el ángel que se le apareció a Abrahán era una emanación *real* de Dios, emanación que, sin embargo, carecía todavía de la consistencia necesaria para *digerir* los *alimentos?*" "¿Por qué el señor Bauer debía hacer la apología de la casa real de Prusia y elevar el Estado prusiano a la categoría del Estado *absoluto?*" "¿Por que el señor Bauer, en la "Crítica de los Sinópticos" tenía que sustituir al *hombre* por la *«autoconciencia infinita»?*" "¿Por qué el señor Bauer, en su *"Cristianismo descubierto"*, tenía que repetir, bajo forma *hegeliana, la teoría cristiana de la creación?*" "¿Por qué el señor Bauer debía exigir de sí mismo y de otros la *"explicación"* del milagro de que tenía necesariamente que equivocarse?"

Pero, en espera de que lleguen a demostrarse estas necesidades tan "críticas" como "absolutas", escuchemos todavía un momento los subterfugios apologéticos de *la* "Crítica."

"La cuestión judía... tenía que... reducirse, ante todo, a sus *justos* términos, como una cuestión *religiosa* y *teológica* y como una cuestión *política.*" "En cuanto tratamiento y solución de ambas cuestiones, *la* "Crítica" *no es ni religiosa* ni *política.*"

En efecto, en los "Deutsch-Französische Annalen" se declara que el modo cómo Bauer trata la "cuestión judía" es *realmente* teológico y *fantásticamente* político.

En lo que se refiere, ante todo, al "reproche" de su limición *teológica,* contesta *la "Crítica":*

"La cuestión judía *es* una cuestión *religiosa.* La *Ilustración* creía resolverla considerando la *antítesis religiosa* como indiferente, o incluso negándola. *La crítica* debía, por el contrario, presentarla en su pureza."

Cuando lleguemos a la parte *política* de la cuestión judía, veremos cómo el teólogo, el señor Bauer, también en el terreno de la política, no se ocupa de política, sino de teología.

Ahora bien, si en los "Deutsch-Französische Annalen" se impugnó su modo de tratar la cuestión judía como *"puramente religiosa"*, aquí se trata especialmente de su ensayo publicado en los "Einundzwanzig Bogen":

"La capacidad de los judíos y cristianos actuales para llegar a ser libres."

Este ensayo no tiene nada que ver con ia vieja "Ilustración." Se contiene en él el punto de vista *positivo* del señor Bauer sobre la capacidad de los judíos actuales para emanciparse y, por tanto, sobre la posibilidad de su emancipación.

"La Crítica" dice: "La cuestión judía es una cuestión *religiosa.*"

Se trata, cabalmente, de saber *qué es* una cuestión *religiosa* y qué *es, concretamente,* hoy en día.

El *teólogo* juzgará por las *apariencias* y verá en una cuestión *religiosa* una cuestión *religiosa.* Pero "la Crítica" recuerda la explicación que daba en contra del profesor *Hinrichs,* cuando decía que los intereses *políticos* del presente encierran una significación *social: "no* se habla *ya*" de *intereses políticos.*

Con la misma razón le decían los "Deutsch-Französische Annalen": las cuestiones *religiosas* del día tienen hoy una significación *social.* De intereses *religiosos* como *tales,* ya no se habla. Sólo el *teólogo* puede seguir creyendo que se trata de la religión como tal religión. Cierto es que los "Annalen", etc., *no estaban en lo cierto* al no detenerse en la *palabra "social".* Fue caracterizada la posición *real* que el judaísmo ocupa en la actual sociedad burguesa. Después de sacar al judaísmo de su larva *religiosa* para reducirlo a su meollo empírico, práctico, secular, ya podía sugerirse el modo *realmente social* a que este meollo debe reducirse. El señor Bauer se contenta con decir que "una cuestión religiosa" es una "cuestión religiosa".

No se ha negado, como el señor Bauer pretexta *aparentar,* que la cuestión judía sea también una cuestión *religiosa.* Se ha puesto de manifiesto más bien lo siguiente: el señor Bauer *sólo* comprende la esencia *religiosa* del judaísmo, pero no el *fundamento secular, real,* de esta esencia religiosa. Combate la *conciencia religiosa* como una entidad sustantiva. De aquí que el señor Bauer explique a los judíos *reales* partiendo de la *religión judaica,* en vez de explicar el misterio de la religión judaica partiendo de los *judíos reales.* Por tanto, el señor Bauer sólo entiende al judío en cuanto que es objeto directo de la *teología* o *teólogo.*

El señor Bauer ni siquiera sospecha, por consiguiente, que el judaísmo real, *secular* y, por tanto, *también* el judaísmo *religioso,* es engendrado constantemente por la *vida burguesa actual* y encuentra su culminación en el *sistema monetario.* No podía siquiera sospechar esto, porque él no conoce al judaísmo como parte del mundo real, sino solamente como parte de *su* mundo, *de la teología,* porque, como hombre devoto y sumiso a Dios, no ve el judío *real* en el *judío* activo *de los días de trabajo,* sino en el santurrón *judío sabático.* Para el señor Bauer, como teólogo *cristiano creyente,* la significación histórico-universal del judaísmo debía necesariamente terminar a la *hora de nacer* el cristianismo. Y así, necesariamente había de repetir la vieja concepción ortodoxa de que se había mantenido en pie *a pesar* de la Historia, y la vieja superstición teológica de que el judaísmo sólo existe como *confirmación* de la maldición divina, como *prueba tangible* de la revelación cristiana, necesariamente tenía que reiterarse en él bajo la forma *crítico-teológica* de que el judaísmo sólo existe y ha existido como la *tosca duda religiosa* en cuanto al origen supraterrenal del cristianismo, es decir, como *prueba tangible* contra la revelación cristiana.

Pero, al contrario de ello, se ha demostrado que el judaísmo se ha conservado y desarrollado *a través* de la Historia, *en* y *con* la Historia, pero que este desarrollo hay que descubrirlo, no con la mirada del teólogo, sino solamente con la del hombre de mundo, ya que no se encuentra en la *teoría religiosa,* sino sólo en la *práctica comercial* e *industrial.* Se ha explicado *por qué* el judaísmo práctico sólo alcanza su culminación en el mundo *cristiano* culminante, más aún, por qué es la *práctica* culminante del *mismo mundo cristiano.* Se ha explicado la existencia del judío *actual,* no partiendo de su religión — como si ésta fuese una entidad aparte, existente de por sí —, sino que la vida tenaz de la religión judía se ha explicado partiendo de los elementos prácticos de la sociedad burguesa, que encuentran en aquella religión un reflejo *fantástico.* Por tanto, la emancipación de los judíos para convertirse en hombres o la emancipación humana con respecto al judaísmo, no se considera, a la manera del señor Bauer, como una tarea especial del judío, sino como una tarea práctica general del mundo de hoy, que es un mundo *judaico* hasta el tuétano. Y se ha demostrado que la tarea de superar la esencia judaica es, en verdad, la tarea de superar el *judaísmo de la sociedad burguesa,* el carácter inhumano de la práctica de la vida actual, cuya culminación es el *sistema monetario.*

El señor Bauer, como *teólogo auténtico,* siquiera sea *crítico,* o como *crítico teológico,* no podía remontarse sobre la *antítesis religiosa. Sólo* podía ver en la actitud de los judíos ante el mundo cristiano la actitud de la *religión judaica* ante la *religión cristiana.* Tenía, incluso, que restaurar *críticamente* la antítesis religiosa en la *antítesis* entre la actitud del judío y la del cristiano ante la religión *crítica,* ante el *ateísmo,* fase final del *teísmo,* reconocimiento *negativo* de Dios. Y tenía, finalmente, llevado de su *fanatismo teológico,* que *limitar* la capacidad de los "judíos y cristianos actuales", es decir, del mundo actual, para "llegar a ser libres" a su capacidad para concebir y ejercer por sí mismos "la crítica" de la teología. En efecto, del mismo modo que para el teólogo ortodoxo el mundo entero se reduce a "religión y teología" (exactamente lo mismo podría reducirse a política, economía política, etc. y definir la *teología,* por ejemplo, como la *economía política* celestial, ya que constituye la doctrina de la producción, la distribución, el cambio y el consumo de la *"riqueza espiritual"* y de los tesoros del cielo —, para el teólogo radical, crítico, la *capacidad* del mundo para llegar a liberarse se reduce a la *única* capacidad abstracta para criticar "la religión y la teología" como "teología y religión". La única lucha que él conoce es la lucha contra la captación *religiosa* de la autoconciencia, cuya *"pureza"* e *"infinitud"* críticas no son tampoco ni más ni menos que una captación teológica.

El señor Bauer trata, pues, la cuestión *religiosa* y *teológica* de un

modo *religioso y teológico,* ya por el solo hecho de que ve en la cuestión "religiosa" del día una cuestión *"puramente religiosa".* Los *"términos justos"* en que él plantea la cuestión son, sencillamente, los términos "justos" con respecto a su *"propia capacidad"* para resolverla.

Y ahora, pasemos a hablar de la parte política de la *cuestión judía.*

Los *judíos* (como los cristianos) *se hallan políticamente emancipados* por completo en distintos Estados. Pero judíos y cristianos distan mucho de estar *humanamente* emancipados. Necesariamente debe mediar, pues, una *diferencia* entre la emancipación *política* y la *humana.* Debe investigarse, por tanto, la esencia de la emancipación *política,* es decir, del Estado desarrollado, moderno. Y, a su vez, los Estados que aun no pueden emancipar *políticamente* a los judíos deben medirse por la pauta del Estado político acabado y demostrarse como Estados que aun no han adquirido su pleno desarrollo.

Tal era el punto de vista desde el que había que tratar la "emancipación *política*" de los judíos, como se la trató en los "Deutsch-Französische Annalen."

El señor Bauer defiende la "Cuestión judía" de la "Crítica" en los siguientes términos:

"A los judíos se les demuestra que se dejaban llevar de una ilusión en cuanto al *estado de cosas* del que exigían la libertad."

Es cierto que el señor Bauer demuestra la ilusión de los judíos *alemanes* al reclamar la participación en la comunidad política, en un país en que la comunidad política no existe, al reivindicar los *derechos políticos* allí donde sólo existen privilegios políticos. Pero, en cambio, se le ha demostrado al señor Bauer que él mismo, ni más ni menos que los judíos, se deja llevar de "ilusiones" acerca del "estado político de cosas en Alemania". Explicaba, en efecto, la actitud de los judíos en los Estados alemanes partiendo del hecho de que *"el Estado cristiano"* no puede emancipar políticamente a los judíos. Dándose de bofetones con los hechos, construía el Estado de los *privilegios,* el Estado *cristiano-germánico,* como el Estado cristiano absoluto. Y se le ha demostrado, por el contrario, que el Estado políticamente acabado, el Estado moderno, que no conoce ninguna clase de privilegios religiosos, es también el Estado *cristiano* acabado; que, por tanto, el Estado cristiano acabado no sólo *puede* emancipar a los judíos, sino que los ha emancipado y tiene necesariamente que emanciparlos, con arreglo a su propia esencia.

"Se les demuestra a los judíos... que se hacen las más grandes ilusiones acerca de sí mismos, cuando creen poder exigir la *libertad* y el reconocimiento de la *libre humanidad,* siendo así que sólo les interesa y puede interesarles un *privilegio* especial."

¡Libertad! ¡Reconocimiento de la libre humanidad! ¡Privilegio espe-

cial! Palabras edificantes para eludir apologéticamente determinados problemas.

¿Libertad? Se trata de la libertad *política.* Se ha demostrado al señor Bauer que el judío, cuando reclama la libertad y no se presta, a cambio de ello, a abandonar su religión, *"hace política"* y no pone ninguna condición contradictoria con la libertad *política.* Se ha demostrado al señor Bauer cómo la *desintegración* del hombre en el *ciudadano* no religioso y el *particular* religioso no contradice en modo alguno a la emancipación política. Se le ha demostrado que, así como el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión de Estado,* pero quedando la religión confiada a sí misma en el seno de la sociedad burguesa, así también el individuo se emancipa *políticamente* de la religión al comportarse hacia ella, no ya como hacia un asunto *público,* sino como hacia un *asunto privado.* Y se ha demostrado, finalmente, que el comportamiento *terrorista* de la *revolución* francesa ante la *religión,* lejos de contradecir esta concepción, lo que hace es confirmarla.

En vez de investigar la actitud real del Estado *moderno* ante la religión, el señor Bauer tuvo que imaginarse un Estado *crítico,* es decir, un Estado que no es otra cosa que el *crítico de la teología* a quien su fantasía *infla como Estado.* Cuando el señor Bauer se deja cautivar por la *política,* toma siempre, constantemente, a la política bajo su fe, bajo la fe *crítica.* Al ocuparse del Estado, lo convierte siempre en *un argumento* contra *"el* adversario", contra la religión y la teología *acríticas.* El Estado sirve como ejecutor de los deseos *crítico-teológicos* del corazón.

Cuando el señor Bauer se iba liberando primeramente de la *teología ortodoxa* acrítica, la *autoridad religiosa* fue suplantada en él por la *autoridad política.* Su fe en Jehová se transformó en la fe en el Estado prusiano. En el escrito *"La Iglesia nacional evangélica"* de Bruno Bauer se construye como *absoluto,* no sólo el Estado prusiano, sino también, consecuentemente, la casa real prusiana. Pero, en verdad, el señor Bauer no ponía ningún interés *político* en este Estado, cuyo mérito, a los ojos de la "Crítica", estribaba más bien en la superación de los dogmas por medio de la *unión* y en la represión policíaca de las sectas disidentes.

El movimiento político iniciado en el año 1840 vino a redimir al señor Bauer de *su política conservadora* y lo elevó por un instante a la política *liberal.* Pero la política, en rigor, volvía a ser solamente un *pretexto* para la teología. En la obra "La buena causa de la libertad y mi propia causa" es el Estado libre de los críticos de la Facultad de Teología de Bonn y un argumento en contra de la religión. En la "Cuestión judía", el centro del interés es la antítesis entre el Estado

y la religión, lo que hace que la crítica de la emancipación política se convierta en una crítica de la religión judía. En el último escrito político, "Estado, religión y partido", se expresa, finalmente, el más recóndito secreto acariciado por el corazón del crítico inflado hasta convertirse en Estado. La *religión* es *sacrificada al Estado* o, por mejor decir, el Estado es solamente el *medio* para matar al adversario "*de la* Crítica", a la religión y la teología acríticas. Por último, después que *la* Crítica fue redimida, aunque sólo fuera aparentemente, de toda política por la idea socialista que, a partir de 1843, fue extendiéndose por Alemania, del mismo modo que había sido redimida de su política conservadora por el movimiento político posterior a 1840, puede ahora, finalmente, declarar sociales sus escritos contra la teología *acrítica* y seguirse dedicando sin entorpecimiento a su propia teología *crítica,* a la antítesis de espíritu y materia, como la proclamación del salvador y redentor crítico del universo.

Pero volvamos a nuestro tema.

¿Reconocimiento de la libre personalidad humana? La "libre *personalidad* humana", a cuyo reconocimiento no creían aspirar los judíos, ya que aspiraban realmente a ella, es la misma "libre personalidad humana" que encontró su reconocimiento *clásico* en los llamados *derechos* generales *del hombre.* El propio señor Bauer ha presentado expresamente la aspiración de los judíos al reconocimiento de su libre personalidad humana como su aspiración a obtener los *derechos* generales *del hombre.*

Ahora bien, en los "Deutsch-Französische Annalen" se ha razonado al señor Bauer que esta "libre personalidad humana" y su "reconocimiento" no son otra cosa que el reconocimiento del *individuo egoísta, burgués* y *del desenfrenado* movimiento de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de su situación de vida, el contenido de la vida burguesa *actual;* que, por tanto, los *derechos humanos* no liberan al hombre de la religión, sino que le otorgan la *libertad religiosa,* no le liberan de la propiedad, sino que le confieren la *libertad de propiedad,* no le liberan de la basura del lucro, sino que le otorgan más bien la *libertad industrial.*

Se ha demostrado cómo el *reconocimiento de los derechos humanos* por el *Estado moderno* tiene el mismo sentido que el *reconocimiento de la esclavitud* por el *Estado antiguo.* En efecto, así como el Estado antiguo tenía como fundamento natural la esclavitud, el *Estado moderno* tiene como *base natural* la sociedad burguesa y el *hombre* de la sociedad burguesa, es decir, el hombre independiente, entrelazado con el hombre solamente por el vínculo del interés privado y de la necesidad natural *inconsciente,* el *esclavo* del trabajo lucrativo y de la necesidad *egoísta,* tanto la propia como la ajena. El Estado moderno reconoce

esta su base natural, en cuanto tal, en los *derechos generales del hombre.* Pero no los ha creado él. Siendo como es el producto de la sociedad burguesa, empujada por su propio desarrollo hasta más allá de los viejos vínculos políticos, él mismo reconoce, a su vez, su propio lugar de nacimiento y su propia base mediante la *proclamación* de los *derechos humanos.* Por tanto, la emancipación *política* de los judíos y la concesión a éstos de los *"derechos humanos"* constituye un acto mutuamente condicionante. El señor *Riesser* expresa acertadamente el sentido que encierra la aspiración de los judíos al reconocimiento de la libre humanidad, cuando postula, entre otras cosas, la libertad de movimientos y de residencia, la libertad de viajar, de ejercer el comercio y la industria, etc. Estas manifestaciones de la *"libre personalidad humana"* fueron reconocidas expresamente como tales en la proclamación francesa de los derechos del hombre. Y el judío tiene todavía más derecho a este reconocimiento de su "libre personalidad humana", puesto que la "libre sociedad burguesa" encierra una esencia absolutamente comercial y judaica y él es de antemano parte necesaria de ella. Y en los "Deutsch-Französische Annalen" se desarrollaba, asimismo, por qué el miembro par excellence de la sociedad burguesa se llama "el hombre" y por qué los derechos humanos reciben el nombre de "derechos innatos".

La "Crítica", en efecto, no ha sabido decir nada crítico acerca de los derechos humanos, sino el que *no* son derechos innatos, sino derechos nacidos históricamente, lo que ya había sabido decir *Hegel.* Finalmente, a su afirmación de que judíos y cristianos, para poder conferir y obtener los derechos generales del hombre *debían necesariamente sacrificar el privilegio de la fe* — el teólogo crítico desliza bajo todas estas cosas su *única* idea, su idea fija — se oponía especialmente el hecho inherente a todas las proclamaciones acríticas de los derechos humanos de que el *derecho* a creer en lo que se quiera y el derecho a practicar el culto de la religión preferida se reconoce expresamente como un *derecho general del hombre.* Y *la* "Crítica" podía saber, además, que el partido de Hébert fue derrocado precisamente bajo el pretexto de haber atentado contra los derechos humanos, por atentar contra la *libertad religiosa* y que, más tarde, al restaurarse la libertad de cultos, se apeló también a los derechos del hombre.

"Por lo que se refiere a la esencia *política, la* crítica siguió a las contradicciones de ella hasta el punto en que, desde hace cincuenta años, se había ido elaborando a fondo y del modo más concienzudo la *contradicción entre la teoría y la práctica:* hasta el *sistema representativo francés,* en que la práctica desautoriza la libertad de la teoría y en que la libertad de la vida práctica busca en vano en la teoría su expresión."

"Ahora bien, después de superada la ilusión fundamental, habría debido concebirse como una *contradicción general,* en este terreno, *la*

contradicción que se había puesto de manifiesto en los *debates de la Cámara francesa,* la contradicción entre la *libre teoría* y la *vigencia práctica de los privilegios,* entre la vigencia legal de los privilegios y un *estado de cosas público* en que el *egoísmo del puro individuo* trata de enseñorearse de la *cerrazón privilegiada."*

La contradicción que *la* Crítica ponía de manifiesto en los debates de la Cámara francesa no era otra cosa que una contradicción del *constitucionalismo.* Si lo hubiera concebido como contradicción *general,* habría concebido la contradicción general del constitucionalismo. Y si hubiera ido todavía más allá de lo que en su opinión "habría" "debido" ir, habría avanzado, en efecto, hasta la *superación* de esta contradicción general y habría llegado certeramente desde la *monarquía* constitucional hasta el *Estado representativo democrático,* hasta el Estado moderno acabado. Muy lejos de haber criticado la esencia de la emancipación política y de haber penetrado en su relación determinada con la esencia humana, habría arribado primeramente al *hecho* de la emancipación política, al Estado moderno desarrollado y, por tanto, primeramente, allí donde la existencia del Estado moderno corresponde a su esencia y, por tanto, allí donde pueden contemplarse y caracterizarse, no sólo los *males* relativos, sino también los males absolutos, los que constituyen su propia esencia.

El pasaje *"crítico"* que acabamos de citar es tanto más valioso cuanto que prueba hasta la evidencia que *la* Crítica, en el mismo momento en que ve a la *"esencia política"* postrada muy por debajo de sí misma, se halla situada profundamente por debajo de ella, debe encontrar todavía en la esencia política la solución de *sus propias* contradicciones y sigue aferrándose aún a su total ausencia de pensamientos acerca del *principio moderno del Estado.*

La Crítica opone a la *"libre teoría"* la *"vigencia práctica de los privilegios",* el *"estado de cosas público".*

Para no interpretar mal la opinión *de la* Crítica, recordemos la contradicción que pone de manifiesto en los debates de la Cámara francesa, esa contradicción que "habría debido concebirse" como una contradicción *general.* Tratábase, entre otras cosas, de señalar un día de la semana en el que debía eximirse del trabajo a los niños. Se señalaba como este día el *domingo.* A la vista de esto, un diputado propuso que la mención del domingo se omitiese en la ley, como contraria a la Constitución. El ministro Martin (du Nord) vio en esta propuesta del diputado la propuesta de declarar que el cristianismo había dejado de existir. El señor Crémieux declaró, en nombre de los judíos franceses, que los judíos, por respeto a la religión de la gran mayoría de los franceses, no tenían nada que objetar contra la mención del domingo. Ahora bien, según la libre teoría, los judíos son iguales a los cristianos, mien-

tras que, con arreglo a esta práctica, los cristianos poseen un privilegio sobre los judíos, pues, de no ser así, ¿cómo podría el domingo, día de fiesta de los cristianos, encontrar acogida en una ley que se promulga para todos los franceses en general? ¿Por qué el sábado de los judíos no había de tener el mismo derecho, etc.? O también en la vida práctica de Francia nos encontramos con que, aunque el judío no se vea realmente oprimido por los privilegios cristianos, la ley no se atreve a proclamar esta igualdad práctica. Y de este tipo son todas las contradicciones de la esencia política que el señor Bauer desarrolla en la cuestión judía, contradicciones del *constitucionalismo,* que es, en general, la contradicción entre el moderno Estado representativo y el viejo Estado de los privilegios.

Ahora bien, el señor Bauer comete una equivocación muy fundamental cuando, al concebir y criticar esta contradicción como una contradicción "general", cree elevarse de la esencia *política* a la esencia *humana.* Con ello, sólo se elevaría de la emancipación política a medias a la emancipación política total, del Estado representativo constitucional al democrático.

El señor Bauer cree abolir, con la abolición del *privilegio,* el objeto de éste. Dice, refiriéndose a la manifestación del señor Martin (du Nord): "Cuando ya *no existe ninguna religión privilegiada, deja de exirtir toda religión.* Quitad a la religión su fuerza excluyente, y dejará de existir."

Pero, así como no se ha abolido la *actividad industrial* inmediatamente después de abolir los *privilegios* de las *industrias,* de los gremios y corporaciones, sino que la *industria* real comienza más bien con la abolición de estos privilegios; así como no se ha abolido la *propiedad de la tierra* inmediatamente después de abolir la posesión territorial *privilegiada,* sino que su movimiento universal comienza más bien con la abolición de sus privilegios, en la libre parcelación y la libre enajenación; así como el *comercio* no se ha abolido con la abolición de los *privilegios comerciales,* sino que sólo se realiza verdaderamente en el libre comercio, así también la religión sólo se despliega en su *práctica* universalidad (basta pensar en los Estados libres de Norteamérica) allí donde no existe una religión *privilegiada.*

El *"estado de cosas público"* moderno, el Estado acabado moderno, no se basa, como entiende *la* Crítica, en la sociedad de los privilegios, sino en la sociedad de los *privilegios abolidos* y *disueltos,* en la *sociedad burguesa* desarrollada, en la que se deja en libertad a los elementos vitales que en los privilegios se hallaban todavía políticamente vinculados. *"Ninguna cerrazón privilegiada"* se opone aquí a la otra ni al estado de cosas público. Así como la libre industria y el libre comercio suprimen la cerrazón privilegiada y, con ella, la lucha de las cerrazones

privilegiadas entre sí, sustituyéndolas por el hombre exento de privilegios — que delimitan de la colectividad general, pero aglutinando, al mismo tiempo, en una colectividad exclusiva más reducida —, no vinculado a los otros hombres ni siquiera por la *apariencia* de un nexo general y creando la lucha general del hombre contra el hombre, del individuo contra el individuo, así la *sociedad burguesa* en su totalidad es esta guerra de todos los individuos los unos contra los otros, ya sólo delimitados entre sí por su *individualidad,* y el movimiento general y desenfrenado de las potencias elementales de la vida, libres de las trabas de los privilegios. La antítesis entre el *Estado representativo democrático* y la *sociedad burguesa* es la culminación de la antítesis *clásica* entre la *comunidad* pública y la *esclavitud.* En el mundo moderno, cada cual es a un tiempo miembro de la esclavitud y de la comunidad. Precisamente la *esclavitud de la sociedad burguesa* es, en *apariencia,* la más grande *libertad,* por ser la *independencia* aparentemente perfecta del individuo, que toma el movimiento desenfrenado de los elementos enajenados de su vida, no vinculados ya por los nexos generales ni por el hombre, por ejemplo, el movimiento de la propiedad, de la industria, de la religión, etc., por su *propia* libertad, cuando es más bien su servidumbre y su falta de humanidad acabadas. El *privilegio* es sustituído, aquí, por el *derecho.*

Por tanto, el *Estado moderno acabado* sólo *existe* aquí, donde no media contradicción alguna entre la libre teoría y la vigencia práctica de los privilegios, sino que, por el contrario, la abolición práctica de los privilegios, la *libre* industria, el *libre* comercio, etc., corresponden a la "libre teoría", donde al estado de cosas público no se contrapone *ninguna* cerrazón privilegiada, donde se ha *superado* la contradicción desarrollada por la Crítica.

Y es aquí donde se impone, directamente, la *inversión* de la ley que el señor Bauer proclama, con motivo de los debates de la Cámara francesa y coincidiendo con el señor Martin (du Nord).

"Así como el señor Martin (du Nord) veía en la enmienda de omitir en la *ley* la mención del *domingo* la propuesta de declarar que el cristianismo había dejado de existir, con la misma razón, *razón perfectamente fundada,* la declaración de que la *ley del sábado* no tiene fuerza de obligar para los judíos *equivaldría a proclamar la disolución del judaísmo.*"

En el Estado moderno desarrollado, ocurre exactamente *a la inversa.* El Estado declara que la religión, al igual que los demás elementos burgueses de vida, sólo han *comenzado* a existir en toda su extensión tan pronto como aquél los ha declarado *apolíticos* y los deja, por tanto, confiados a sí mismos. A la supresión de su existencia *política,* como por ejemplo a la supresión de la *propiedad* mediante la abolición del

censo electoral de fortuna o a la supresión de la *religión* mediante la abolición de la *iglesia de Estado,* a esta proclamación de su muerte civil dentro del Estado, corresponde su vida más poderosa, que ahora obedece ya a sus propias leyes sin que nadie la entorpezca, y puede desplegar su propia existencia, en toda su extensión.

La *anarquía* es la ley de la sociedad burguesa emancipada de los *privilegios* que distinguen, y la *anarquía* de la *sociedad burguesa* es la base del *estado de cosas público* moderno, como el estado de cosas público es, a su vez, lo que garantiza esta anarquía. En la misma medida en que ambos se contraponen, se condicionan al mismo tiempo mutuamente.

Vemos, pues, hasta qué punto se halla *la* Crítica capacitada para asimilarse lo "nuevo". Pero, si permanecemos dentro de los límites de la "Crítica pura", nos preguntamos: ¿por qué no ha concebido la contradicción desarrollada con motivo de los debates de la Cámara francesa como una contradicción *general,* como "habría" *"debido"* hacer, según su propia opinión?

"Pero este paso *era,* entonces, *imposible* de dar, no sólo porque... no sólo porque... *sino también* porque la crítica *era imposible* sin este *último residuo* de su entrelazamiento interior con su *antítesis,* y *no habría podido llegar* hasta *el punto* en que sólo quedaba ya *un paso* que dar."

¡Era imposible... porque... era imposible! *La* Crítica nos asegura, además, que era imposible aquel funesto *"un paso"* "para llegar hasta el punto en que sólo quedaba ya *un paso* que dar". Nadie podría discutir esto. No cabe duda de que para llegar hasta un punto en que sólo queda *"un paso"* que dar, es absolutamente imposible dar todavía *"un paso"* que nos lleve más allá de ese punto, detrás del cual sólo queda ya *"un paso".*

Está bien cuanto acaba bien. Al final de la batalla contra la *masa* hostil a su "Cuestión judía", *la* Crítica confiesa que *su* concepción de los *"derechos humanos",* su "valoración de la religión en la revolución francesa", la "libre esencia política a la que a veces se remitía *al final de sus* disquisiciones", en una palabra, toda la "época de la revolución francesa, no era para *la* Crítica ni más ni menos que un símbolo — algo que, por tanto, no debía tomarse al pie de la letra y en el sentido prosaico de aquellos tiempos de los intentos revolucionarios de los franceses —, un símbolo, es decir, una expresión meramente fantástica de las figuras que a la postre veía". No queremos privar a *la* Crítica del consuelo de que, cuando incurre en pecado político, lo haga solamente al "final" y a la "postre" de sus obras. Un conocido borracho solía tranquilizarse, pensando que nunca se emborrachaba antes de la media noche.

En el terreno de la "Cuestión judía", *la* Crítica ha ido ganando, indiscutiblemente, cada vez más campo *al* enemigo. En el núm. 1 de la "Cuestión judía", el escrito de *la* Crítica defendido por el señor Bauer no era aún absoluto y había revelado la *"verdadera"* y *"general"* significación de la "Cuestión judía." En el núm. 2, *la* Crítica no *"quería ni podía"* transcender por encima de *la* Crítica. En el núm. 3, habría *debido* dar todavía "un paso", pero este paso era "imposible"... porque era... "imposible". No era su "querer y poder", sino el entrelazamiento con su "antítesis" lo que le impedía dar este *"un paso"*. Mucho le habría gustado saltar por sobre la última barrera, pero, desgraciadamente, a sus botas críticas de gigante había quedado adherido un *último residuo* de la *masa.*

c) Batalla crítica contra la revolución francesa

La *limitación de la masa* había obligado *al* "espíritu", a *la* Crítica, al señor Bauer, a considerar la *revolución francesa* no como aquella época de intentos revolucionarios de los franceses en un "sentido *prosaico"*, sino *"solamente"* como el *"símbolo"* y la *"expresión fantástica"* de sus propias quimeras críticas. *La* Crítica hace *penitencia* por su *"descuido"*, sometiendo *la revolución* a un *nuevo examen.* Y, al mismo tiempo, castiga al seductor de su inocencia, a "la masa", al comunicarle los resultados de este "nuevo examen".

"La revolución francesa era un experimento que pertenecía aún, totalmente, al siglo XVIII."

El que un experimento del siglo XVIII, como la revolución francesa, sea "aún, totalmente", un experimento del siglo XVIII, y no un experimento, digamos, del siglo XIX, es una verdad cronológica que parece figurar "aún, totalmente", entre las verdades que "de antemano se comprenden por sí mismas". Ahora bien, en la terminología de *la* Crítica, que tiene muchos prejuicios contra la verdad "clara como el sol", semejante verdad se llama un *"examen"* y encuentra su sitio natural en un "nuevo examen de la revolución".

"Pero las ideas que la revolución francesa había alumbrado no condujeron más allá del *estado de cosas* que esa revolución quería destruir por la violencia."

Las ideas no pueden conducir nunca más allá de un viejo estado de cosas universal, sino siempre únicamente más allá de las ideas del viejo estado universal de cosas. Las ideas no pueden nunca *ejecutar nada.* Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que pongan en acción una fuerza práctica. Por tanto, interpretada en su *sentido* literal, esa tesis crítica es también una verdad que se comprende por sí misma; es, por tanto, una vez más, un *"examen"*.

La revolución francesa, que sale indemne de este examen, ha alumbrado ideas que condujeron más allá de las *ideas* del viejo estado universal de cosas. El movimiento revolucionario iniciado en 1789 en el *Cercle social,* que en el centro de su trayectoria tenía como sus principales representantes a *Leclerc* y *Roux,* hasta que, por último sucumbió por un momento con la conspiración de *Babeuf,* había alumbrado la idea comunista, que *Buonarroti,* el amigo de *Babeuf,* introdujo de nuevo en Francia después de la revolución de 1830. Esta idea, consecuentemente elaborada y desarrollada, es la *idea* del *nuevo orden universal de cosas.*

"Después que la revolución, por tanto (!), hubo abolido las delimitaciones feudalistas dentro de la vida del pueblo, viose obligada a satisfacer el puro egoísmo de la nacionalidad y a estimularlo por sí misma y, de otra parte y como necesario complemento, a reconocer un Ser supremo, mediante esta confirmación superior de la esencia general del Estado, llamada a mantener en cohesión los átomos sueltos y egoístas."

El egoísmo de la nacionalidad es el egoísmo natural de la esencia general del Estado, en contraposición al egoísmo de las delimitaciones feudalistas. El ser supremo es la confirmación superior de la esencia general del Estado, incluyendo, por tanto, la nacionalidad. No obstante, el Ser supremo viene llamado a *refrenar* el egoísmo de la nacionalidad, es decir, de la esencia general del Estado. ¡Tarea verdaderamente crítica, esta de refrenar un egoísmo mediante su confirmación, e incluso mediante su confirmación *religiosa,* es decir, mediante su reconocimiento como un ser suprahumano y libre, por consiguiente, de las trabas humanas! Los creadores del Ser supremo no llegaron a saber nada, evidentemente, de esta su intención crítica.

El señor *Buchez,* que apoya el fanatismo de la nacionalidad sobre el fanatismo de la religión, comprende mejor a su héroe *Robespierre.*

Roma y Grecia se estrellaron contra la nacionalidad. *La* Crítica no dice, por tanto, nada específico acerca de la revolución francesa, cuando hace que ésta se estrelle contra la nacionalidad. Como tampoco dice nada acerca de la nacionalidad, cuando la presenta como *puramente* egoísta. Este puro egoísmo aparece más bien como un egoísmo muy ocuro, natural, mezclado con carne y sangre, si lo comparamos, por ejemplo, con el puro egoísmo del *Yo fichteano.* Ahora bien, si su pureza es sólo relativa, en contraposición al egoísmo de las delimitaciones feudalistas, no era necesario proceder a un "nuevo examen de la revolución" para encontrar que el egoísmo que tiene como contenido una nación es más general o más puro que el egoísmo que tiene por contenido un estamento especial y una especial corporación.

Y no menos instructivos son los esclarecimientos de *la* Crítica acerca de la esencia general del Estado. Se reducen a decir que la esencia

general del Estado es la llamada a mantener en cohesión los átomos egoístas sueltos.

En rigor y hablando en un sentido prosaico, los miembros de la sociedad burguesa no son *átomos*. La *cualidad característica* del átomo consiste en no tener ningunas *cualidades* y, por tanto, ninguna clase de relaciones con otros entes fuera de él, condicionadas por su propia *necesidad natural*. El átomo *carece de necesidades, se basta a sí mismo;* el mundo fuera de él es el *vacío* absoluto; es decir, este mundo carece de contenido y de sentido, no dice nada, precisamente porque posee en sí mismo *toda la plenitud*. El individuo egoísta de la sociedad burguesa puede, en su representación insensible y en su abstracción sin vida, inflarse hasta convertirse en *átomo,* es decir, en un ente bienaventurado, carente de relaciones y de necesidades, que se basta a sí mismo y está dotado de *absoluta plenitud*. Pero la desdichada *realidad sensible* hace caso omiso de su representación; cada uno de sus sentidos le obliga a creer en el sentido del mundo y de los individuos fuera de él, e incluso su estómago *profano* le recuerda diariamente que el mundo *fuera* de él no es un mundo *vacío,* sino lo que en rigor tiene que *llenarlo*. Cada una de sus actividades esenciales y cualidades, cada uno de sus impulsos vitales se convierte en *necesidad,* en *imperativo,* que incita a su *egoísmo* a buscar otras cosas y otros hombres, fuera de él. Pero, como la necesidad de un individuo no tiene un sentido que se comprenda por sí mismo en cuanto al otro individuo egoísta y que posea el medio de satisfacer aquella necesidad y, por tanto, una concatenación directa con la satisfacción, cada individuo tiene que crear necesariamente esta concatenación, convirtiéndose también en mediador entre la necesidad ajena y los objetos de esta necesidad. Por tanto, la *necesidad natural,* las *cualidades esenciales humanas,* por extrañas las unas a las otras que puedan parecer, el *interés,* mantienen en cohesión a los miembros de la sociedad burguesa, y la vida *burguesa* y no la vida *política* es su vínculo *real*. No es, pues, el *Estado* el que mantiene en cohesión los *átomos* de la sociedad burguesa, sino el que sean esto, *átomos,* solamente en la *representación,* en el *cielo* de su imaginación, y en la *realidad,* en cambio, entes enormemente distintos de los átomos, es decir, no *egoístas divinos,* sino *hombres egoístas*. Solamente la *superstición política* puede imaginarse todavía en nuestros días que la vida burguesa debe ser mantenida en cohesión por el Estado, cuando en la realidad ocurre al revés, que es el Estado quien se halla mantenido en cohesión por la vida burguesa.

"La colosal idea de *Robespierre* y *Saint-Just* de formar un "*pueblo libre*" que sólo viva atenido a las reglas de la *justicia* y la *virtud* — véase, por ejemplo, el informe de Saint-Just sobre los crímenes de Danton y el otro sobre la policía general — sólo pudo sostenerse durante algún tiempo por medio del terror y era una *contradicción,*

contra la cual reaccionaron del modo más cobarde y más pérfido, como de ellos era de esperar, los elementos viles y egoístas de la *entidad pueblo*."

Esta frase *crítico-absoluta,* que caracteriza a un "pueblo libre" como una *"contradicción"* contra la que necesariamente tenían que reaccionar los elementos de la *"entidad pueblo",* es una frase tan absolutamente vacua, que la *libertad,* la *justicia* y la *virtud,* en el sentido de Robespierre y de Saint-Just, sólo podían ser, por el contrario, manifestaciones de vida de un "pueblo" y cualidades de la "entidad pueblo": Rebespierre y Saint-Just hablan expresamente de "la libertad, la justicia y la virtud" *antiguas,* pertenecientes solamente a la *"entidad pueblo".* Los *espartanos,* los *atenienses* y los *romanos* del tiempo de su grandeza eran "pueblos libres, justos y virtuosos".

"¿Cuál, pregunta Robespierre en su discurso sobre los principios de la moral pública (sesión de la Convención de 5 de febrero de 1794), cuál es el *principio fundamental* del gobierno popular o democrático? La *virtud.* Me refiero a la virtud *pública,* que tantas maravillas realizó en *Grecia* y en *Roma* y que aún llegará a ser más admirable en la Francia republicana, a la virtud, que no es otra cosa que el amor por la patria y por sus leyes." Y enseguida, Robespierre califica expresamente a los *atenienses* y a los *espartanos* de "peuples libres".[5] Evoca constantemente el recuerdo de los *pueblos* antiguos y cita a sus héroes y a sus corruptores, Licurgo y Demóstenes, Milcíades y Arístides, Bruto y Catilina, Julio César, Clodio y Pisón.

Saint-Just, en su informe sobre la detención de Danton — a que se refiere la Crítica — , dice expresamente:

"El mundo está vacío desde los *romanos,* y solamente su recuerdo lo llena y sigue augurando la *libertad*." Su acusación va dirigida, a la manera antigua, contra *Danton,* en quien él ve un *Catilina.*

En el otro informe de *Saint-Just* sobre la *policía general,* se pinta al *republicano* totalmente en el sentido *antiguo,* como un hombre *indoblegable, frugal, sencillo,* etc. La *policía* debe ser, sustancialmente, una institución análoga a la *censura* de los romanos. No falta la mención de Codro, Licurgo, César, Catón, Catilina, Bruto, Antonio y Casio. Finalmente, *Saint-Just* caracteriza con *una palabra* "la *libertad,* la justicia y la virtud" que reclama, cuando dice:

"Que les hommes révolutionnaires soient des *Romains*."[6] Robespierre, Saint-Just y su partido perecieron por haber confundido la antigua *comunidad realista-democrática,* basada en la *real esclavitud,* con el *moderno Estado representativo espiritualista-democrático,* que descansa sobre la *esclavitud emancipada,* sobre la *sociedad burguesa.* ¡Qué gigan-

[5] Pueblos libres. (N. del E.)
[6] Que los hombres revolucionarios sean *romanos.* (N. del E.)

tesca ilusión, tener que reconocer y sancionar en los *derechos humanos* la moderna sociedad burguesa, la sociedad de la industria, de la competencia general, de los intereses privados que persiguen libremente sus propios fines, de la anarquía, de la individualidad natural y espiritual enajenada de sí misma y, al mismo tiempo, y a posteriori anular en algunos individuos concretos las *manifestaciones de vida* de esta sociedad, a la par que se quiere formar la *cabeza política* de esta sociedad a la manera *antigua!*

Esta ilusión cobra tintes trágicos cuando Saint-Just, el día de su ejecución y apuntando al gran cartel de los *derechos humanos* colgado en la sala de la Conciergerie, exclama con orgulloso amor propio: "C'est pourtant moi qui ai fait cela." [7] En aquel cuadro se proclamaba precisamente el *derecho* de un *hombre* que no puede ser ya el hombre de la comunidad antigua, del mismo modo que sus relaciones *económicas* e *industriales* no son ya las de la *antigüedad.*

Pero no es éste el lugar indicado para justificar históricamente la ilusión de los *terroristas.*

"Después de la caída de Robespierre, la *ilustración política* y el *movimiento* se precipitaron hacia el punto en que habían de convertirse en botín de *Napoleón,* quien poco tiempo después del 18 Brumario pudo decir: «Con mis prefectos, mis gendarmes y mis curas, puedo hacer de Francia lo que se me antoje»."

La Historia *profana* nos dice, por el contrario, que es precisamente después de la caída de Robespierre cuando comienza a realizarse *prosaicamente* la ilustración *política,* que había querido *superarse* a sí misma, que había sido *superabundante.* Bajo el gobierno del *Directorio* irrumpe la *sociedad burguesa* — la misma revolución la había liberado de las trabas feudales y reconocido oficialmente, por mucho que el *terrorismo* hubiera querido sacrificarla a una vida política antigua — en formidables corrientes de vida. Vértigo de empresas comerciales, fiebre de enriquecimiento, el tumulto de la nueva vida burguesa, cuya primera fruición consigo misma es todavía insolente, ligera, frívola, embriagadora; *real* esclarecimiento de la *propiedad territorial* francesa, cuya agrupación feudal había destruído el martillo de la revolución y que el primer ardor febril de los muchos nuevos propietarios somete ahora a un cultivo total; primeros movimientos de la industria liberada: tales son algunos de los signos de vida de la sociedad burguesa recién nacida. La *sociedad burguesa* es representada *positivamente* por la *burguesía.* La burguesía *comienza,* pues, a gobernar. Los *derechos humanos* dejan de existir *solamente* en *teoría.*

Lo que el 18 Brumario se convirtió en botín de Napoleón no fue, como *la* Crítica cree, dando sumisamente oídos a un señor de Rotteck

[7] Y, sin embargo, fui yo quien hizo eso. (N. del E.)

y a Welcker, el movimiento revolucionario en general, sino que fue la *burguesía liberal*. Para convencerse de ello, basta con leer los discursos de los legisladores de aquel entonces. Se imagina uno haberse trasladado de la Convención nacional a una cámara de diputados actual.

Napoleón fue la última batalla del *terrorismo revolucionario* contra la *sociedad burguesa* proclamada también por la revolución y contra su política. Es cierto que Napoleón había sabido penetrar ya en la esencia del *Estado moderno* y comprender que éste tiene como base el desarrollo sin trabas de la sociedad burguesa, el libre juego de los intereses privados, etc. Se decidió a reconocer estos fundamentos y a protegerlos. El no era ningún terrorista fanático y soñador. Pero, al mismo tiempo, Napoleón seguía considerando al *Estado* como un *fin en sí* y veía en la vida burguesa solamente un tesorero y un *subalterno* suyo, que no tenía derecho a poseer una *voluntad propia*. *Y llevó a cabo* el *terrorismo* en cuanto que *sustituyó* la *revolución permanente* por la *guerra permanente*. Satisfizo hasta la saciedad el egoísmo de la nacionalidad francesa, pero reclamó también el sacrificio de los negocios, el disfrute, la riqueza, etc., de la burguesía, siempre que así lo exigiera la finalidad política de la conquista. Reprimió despóticamente el liberalismo de la sociedad burguesa — el idealismo político de su práctica cotidiana —, pero sin cuidarse ya tampoco de sus intereses *materiales* más sustanciales, del comercio ni de la industria, cuando éstos chocaban con sus intereses políticos. Su desprecio por los hommes d'affaires [8] industriales era el complemento de su desprecio por los *ideólogos*. También en el interior combatía en la sociedad burguesa al enemigo del Estado, considerado todavía por él como un fin en sí absoluto. En una sesión del Consejo de Estado, por ejemplo, declaró que no toleraría que el poseedor de extensas tierras las cultivase o no, a su capricho. Y concibió, asimismo, el plan de someter el comercio al Estado mediante la aprobación del *roulage*. Los comerciantes franceses prepararon el acontecimiento que primero hizo estremecerse el poder de Napoleón. Los agiotistas de París le obligaron, mediante una situación de penuria artificialmente provocada, a demorar en cerca de dos meses la iniciación de la campaña contra Rusia, lo que hizo que ésta fuese lanzada en una época del año demasiado tardía.

Y así como en Napoleón volvió a enfrentarse a la burguesía liberal el terrorismo revolucionario, en la Restauración, con los Borbones, se enfrentó a ella, una vez más, la contrarrevolución. En 1830, ésta realizó por fin sus deseos del año 1789, pero con la diferencia de que, ahora, su *esclarecimiento político* había llegado ya *a su término*, pues ya no veía en el Estado representativo constitucional el ideal del Estado, no creía ya aspirar a salvar al mundo ni a alcanzar fines humanos de

[8] Hombres de negocios. (N. del E.)

carácter general, sino que había reconocido ya más bien al Estado como la expresión *oficial* de su poder *exclusivo* y como el reconocimiento *político* de su interés *particular.*

La historia de la vida de la revolución francesa, que data de 1789, no termina todavía con el año 1830, en que triunfó uno de sus momentos, ahora enriquecido con la conciencia de su significación *social.*

d) Batalla crítica contra el materialismo francés

"El *spinozismo* había dominado el siglo XVIII, tanto en su desarrollo francés, que convertía la materia en sustancia, como en el teísmo, que daba a la materia un nombre más espiritual... La *escuela francesa de Spinoza* y los partidarios del teísmo eran solamente dos sectas, que disputaban entre sí acerca del verdadero sentido de *su sistema...* El sencillo destino de este esclarecimiento fue su hundimiento en el *romanticismo,* después de tener que entregarse prisioneras de la reacción, iniciada desde el movimiento francés."

Hasta aquí *la* Crítica.

A la historia crítica del materialismo francés hemos de oponer nosotros, en breve bosquejo, su historia profana, de masa. Y reconoceremos así, llenos de respeto, el abismo que media entre la Historia tal y como realmente ha acaecido y tal y como acaece con arreglo al decreto de *la* "Crítica absoluta", creadora por igual de lo viejo y de lo nuevo. Y finalmente, obedientes a los preceptos de *la* Crítica, "haremos objeto de un detenido estudio" el "porqué", el "de dónde" y el "hacia dónde" de la historia crítica.

"En rigor y hablando en un *sentido prosaico",* la Ilustración francesa del siglo XVIII y, concretamente, el *materialismo francés,* no fue solamente una lucha tanto contra las instituciones políticas existentes como contra la religión y la teología imperantes, sino también y en la misma medida una lucha *abierta* y *marcada* contra la *metafísica del siglo* XVII y contra *toda metafísica,* especialmente contra la de *Descartes, Malebranche, Spinoza* y *Leibniz.* Se oponía la *filosofía* a la *metafísica,* como *Feuerbach,* en su primera salida resuelta contra *Hegel,* oponía a la *embriagada especulación* la *sobria filosofía.* La *metafísica* del siglo XVII, derrotada por la Ilustración francesa y, concretamente, por el *materialismo francés* del XVIII, alcanzó su *victoriosa y pletórica restauración* en la *filosofía alemana* y, especialmente, en la *filosofía alemana especulativa* del siglo XIX. Después que Hegel la hubo fundido de un modo genial con toda la metafísica anterior y con el idealismo alemán, instaurando un sistema metafísico universal, al ataque contra la teología vino a corresponder de nuevo, como en el siglo XVIII, el ataque contra la *metafísica especulativa* y contra *toda metafísica.* Esta sucumbirá ahora

para siempre a la acción del *materialismo,* ahora llevado a su término por la labor misma de la *especulación* y coincidente con el *humanismo.*

"Hablando *en rigor* y en un *sentido prosaico",* existen *dos direcciones* del *materialismo francés,* una de las cuales proviene de *Descartes,* mientras que la otra tiene su origen en *Locke.* La segunda constituye, *preferentemente,* un elemento de la *cultura* francesa y desemboca directamente en el *socialismo.* El primero, el materialismo *mecánico,* se confunde con las que propiamente podemos llamar las *ciencias naturales* francesas. Ambas tendencias se entrecruzan, en el curso del desarrollo. En el materialismo francés directamente entroncado con *Descartes* no tenemos por qué entrar en detalle aquí, como tampoco en la escuela francesa de *Newton* ni en el desarrollo de las ciencias naturales francesas, en general.

Bastará, pues, con decir lo siguiente:

En su *física, Descartes* había conferido a la *materia* fuerza autocreadora y concebido el movimiento *mecánico* como obra de su vida. Y había separado totalmente su *física* de su *metafísica.* Dentro de su física, la única *sustancia,* el fundamento único del ser y del conocimiento, es *la materia.*

El materialismo francés *mecánico* abrazó el camino de la *física* de *Descartes,* en contraposición con su metafísica. Sus discípulos eran *antimetafísicos* de profesión, es decir, *físicos.*

Esta escuela comienza con el *médico Leroy,* alcanza su apogeo con el médico *Cabanis* y tiene como centro a otro médico, *Lamettrie.* Aún vivía Descartes cuando Leroy transfirió al alma humana la construcción cartesiana del *animal* — algo parecido a lo que habría de hacer, en el siglo XVIII, *Lamettrie* — , explicando el alma como una *modalidad del cuerpo* y las *ideas* como *movimientos mecánicos.* Leroy llegaba incluso a creer que Descartes había guardado en secreto su verdadera opinión. Descartes protestó contra esto. A fines del siglo XVIII, *Cabanis* dio cima al materialismo cartesiano, con su obra titulada *"Rapports du physique et du moral de l'homme".*

El materialismo *cartesiano* sigue existiendo todavía hoy, en Francia. Obtiene sus grandes éxitos en las *ciencias naturales mecánicas,* a las que menos podrá echar en cara el *romanticismo,* el hablar *en rigor* y en un *sentido prosaico.*

La *metafísica* del siglo XVII, representada en Francia principalmente por *Descartes,* tuvo por *adversario* desde su misma cuna al *materialismo.* Este se enfrentó personalmente a *Descartes* en la figura de *Gassendi,* el restaurador del materialismo *epicúreo.* El materialismo francés e inglés se halló siempre unido por estrechos nexos a *Demócrito* y *Epicuro.* Otra antítesis era la que enfrentaba a la metafísica cartesiana con el materialista *inglés Hobbes.* Gassendi y Hobbes triunfaron mucho des-

pués de morir sobre su adversario, en el momento mismo en que éste imperaba ya como una potencia oficial en todas las escuelas de Francia.

Observaba *Voltaire* que la indiferencia de los franceses del siglo XVIII ante las disputas de los jesuítas y los jansenistas no se debía tanto a la filosofía como a las especulaciones financieras de *Law.* Y así, el colapso de la metafísica del siglo XVII sólo puede explicarse a base de la teoría materialista del XVIII en la medida en que se explica este mismo movimiento teórico partiendo de la conformación práctica de la vida francesa de aquel entonces. Vida orientada hacia las exigencias directas del presente, hacia el goce del mundo y los intereses seculares, hacia el mundo *terrenal.* A su práctica antiteológica y antimetafísica, a su práctica materialista tenían necesariamente que corresponder teorías antiteológicas, antimetafísicas, materialistas. La metafísica había caído, *prácticamente,* en el descrédito total. Aquí, sólo nos interesa bosquejar brevemente la trayectoria *teórica.*

En el siglo XVII, la metafísica (basta pensar en Descartes, Leibniz, etc.) aparecía todavía mezclada con un contenido *positivo,* profano. Hizo descubrimientos en los campos de la matemática, de la física y de otras ciencias determinadas, que parecían caer dentro de sus ámbitos. Esta apariencia quedó destruída ya a fines del siglo XVIII. Las ciencias positivas se habían separado de la metafísica, para trazarse sus órbitas propias e independientes. Toda la riqueza metafísica había quedado ya reducida a entes especulativos y a objetos celestiales, precisamente en el momento en que las cosas terrenales comenzaban a absorber y concentrar todo el interés. La metafísica se había vuelto insulsa. En el mismo año en que morían los últimos grandes metafísicos franceses del siglo XVII, Malebranche y Arnauld, venían al mundo *Helvétius* y *Condillac.*

El hombre que *teóricamente* hizo perder su *crédito* a la metafísica del siglo XVII y a toda metafísica fue *Pierre Bayle.* Su arma era el *escepticismo,* forjado a base de las mismas fórmulas mágicas metafísicas. Su punto de partida, en un principio, fue la metafísica cartesiana. Y así como *Feuerbach* avanzó, combatiendo la teología especulativa, hasta la lucha contra la *filosofía especulativa,* precisamente porque supo reconocer en la especulación el último puntal de la teología, porque no tenía más remedio que obligar a los teólogos a replegarse de la seudociencia sobre la *fe tosca* y repulsiva, así también vemos cómo la duda religiosa empujó a Bayle a la duda en la metafísica, que servía de punto de apoyo a aquella fe. De aquí que sometiese a crítica la metafísica, en toda su trayectoria histórica. Se convirtió en su historiador, pero para escribir la historia de su muerte. Y refutó, preferentemente, a *Spinoza* y *Leibniz.*

Pierre Bayle, con la desintegración escéptica de la metafísica, no sólo preparó en Francia la acogida del materialismo y de la filosofía del sano sentido común. Anunció, además, la *sociedad atea,* que pronto

comenzaría a existir, mediante la *prueba* de que *podía* existir una sociedad en que todos fueran ateos, de que un ateo *podía* ser un hombre honrado y de que lo que degrada al hombre no es el ateísmo, sino la superstición y la idolatría.

Pierre Bayle fue, según la expresión de un escritor francés, "*el último de los metafísicos* en el *sentido* del siglo XVII y el *primero de los filósofos a la manera del* XVIII".

Además de la refutación negativa de la teología y de la metafísica del siglo XVII, se necesitaba un *sistema positivo, antimetafísico.* Se necesitaba un libro que elevase a sistema y fundamentara teóricamente la práctica de la vida de la época. La obra de *Locke* sobre el "Origen del entendimiento humano" vino como anillo al dedo, del otro lado del Canal. Y fue acogida con gran entusiasmo, como el invitado a quien se aguarda impacientemente.

Cabe preguntarse: ¿Es *Locke,* acaso, un discípulo de *Spinoza?* La Historia "profana" podría contestar:

El materialismo es un hijo *innato* de la *Gran Bretaña.* Ya el propio escolástico inglés *Duns Escoto* se preguntaba "*si la materia no podría pensar*".

Para poder obrar este milagro, iba a refugiarse a la omnipotencia divina, es decir, obligaba a la propia *teología* a predicar el *materialismo.* Duns Escoto era, además, *nominalista.* Entre los materialistas *ingleses* encontramos como elemento fundamental el nominalismo, que es, en general, la *primera expresión* del materialismo.

El verdadero patriarca del *materialismo inglés* y de toda la ciencia *experimental moderna* es *Bacon.* La ciencia de la naturaleza es, para él, la verdadera ciencia, y la *física* sensorial la parte más importante de la ciencia de la naturaleza. Sus autoridades son, frecuentemente, *Anaxágoras,* con sus *homeomerías,* y Demócrito, con sus átomos. Según su doctrina, los *sentidos* son infalibles y la *fuente* de todos los conocimientos. La ciencia es *ciencia de la experiencia,* y consiste en aplicar un *método racional* a lo que nos ofrecen los sentidos. La inducción, el análisis, la comparación, la observación y la experimentación son las principales condiciones de un método racional. Entre las cualidades innatas *a la materia,* la primera y primordial es el *movimiento,* no sólo en cuanto movimiento *mecánico* y *matemático,* sino, más aún, en cuanto *impulso, espíritu de vida, fuerza de tensión* o *tormento* — para emplear la expresión de Jacobo Böhme — de la materia. Las formas primitivas de ésta son *fuerzas esenciales* vivas, individualizadoras, inherentes a ella y que producen las diferencias específicas.

En *Bacon,* como en su primer creador, el materialismo encierra todavía de un modo candoroso los gérmenes de un desarrollo omnilateral. Es como si la materia riese en su esplendor poético-sensorial a todo el

hombre. En cambio, la doctrina aforística misma es un hervidero de inconsecuencias teológicas.

En su ulterior desarrollo, el materialismo se hace *unilateral. Hobbes* es el *sistematizador* del materialismo *baconiano.* La sensoriedad pierde su perfume, para convertirse en la sensoriedad abstracta del *geómetra.* El movimiento *físico* se sacrifica al movimiento *mecánico* o *matemático;* la *geometría* es proclamada como la ciencia fundamental. El materialismo se torna *misántropo.* Y, para poder superar en su propio campo el espíritu *misantrópico* y *descarnado,* el materialismo tiene que matar su propia carne y hacerse *asceta.* Se presenta como un *ente intelectivo,* pero desarrollando también la implacable consecuencia del intelecto.

Si los sentidos suministran al hombre todos los conocimientos, demuestra Hobbes, partiendo de Bacon, la intuición, el pensamiento, la representación, etc., no son sino fantasmas del mundo corpóreo más o menos despojado de su forma sensible. Lo único que puede hacer la ciencia es poner nombre a estos fantasmas. *Un solo* nombre puede aplicarse a varios. Y puede haber, incluso, nombres de nombres. Pero sería una contradicción hacer, de una parte, que todas las ideas encuentren su origen en el mundo de los sentidos y, de otra parte, afirmar que una palabra sea algo más que eso, que, además de las entidades siempre concretas que nos representamos, existan entidades generales. Una *sustancia incorpórea* representa, por el contrario, el mismo contrasentido que representaría un *cuerpo incorpóreo. Cuerpo, ser, sustancia* es una y la misma idea *real.* No es posible separar el pensamiento de la materia *que* piensa. Esta es el sujeto de todos los cambios. La palabra *infinito carece de sentido,* a menos que signifique la capacidad de nuestro espíritu para añadir sin fin. Y como sólo lo material es perceptible y susceptible de ser sabido, no se sabe *nada* de la existencia de Dios. Sólo mi propia existencia es segura. Toda pasión humana es un movimiento mecánico que termina o comienza. Los objetos de los instintos son el bien. El hombre se halla sometido a las mismas leyes que la naturaleza. Poder y libertad son idénticos.

Hobbes había sistematizado a Bacon, pero sin entrar a fundamentar más a fondo su principio fundamental, el origen de los conocimientos y las ideas partiendo del mundo de los sentidos.

Locke, en su ensayo sobre los orígenes del entendimiento humano, fundamenta el principio de Bacon y Hobbes.

Así como Hobbes había destruído los prejuicios *teístas* del materialismo baconiano, así también Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley, etc., echan por tierra la última barrera teológica del sensualismo lockeano. El teísmo no es, por lo menos para el materialista, más que un modo cómodo e indolente de deshacerse de la religión.

Ya hemos dicho cuán a punto vino para los franceses la obra de

Locke. Este había fundado la filosofía del bon sens, del sano sentido común; es decir, había dicho por medio de un rodeo que no existen filósofos distintos del buen sentido de los hombres y del entendimiento basado en él.

El discípulo *directo* e intérprete *francés* de Locke, *Condillac,* enderezó inmediatamente el sensualismo lockeano contra la *metafísica* del siglo XVII. Demostró que los franceses la habían repudiado con razón, como un simple amaño de la imaginación y de los prejuicios teológicos. Y publicó una refutación de los sistemas de *Descartes, Spinoza, Leibniz* y *Malebranche.*

En su obra titulada "L'essai sur l'origine des conaissances humaines", Condillac desarrolló los pensamientos de Locke y demostró que eran obra de la *experiencia* y del *hábito,* no sólo el alma, sino también los sentidos, no sólo el arte de hacer ideas, sino también el arte de la captación sensorial. De la *educación* y de las *circunstancias externas* dependerá, por tanto, todo el desarrollo del hombre. Condillac sólo fue desplazado de las escuelas francesas al llegar la filosofía *ecléctica.*

La diferencia entre el materialismo *francés* y el materialismo *inglés* es la diferencia que media entre ambas nacionalidades. Los franceses dotaron al materialismo inglés de espíritu, de carne y sangre, de elocuencia. Le infundieron el temperamento y la gracia que aún no tenía. Lo *civilizaron.*

Con *Helvétius,* quien parte también de Locke, adquiere el materialismo su carácter propiamente francés. Helvétius concibe inmediatamente el materialismo con referencia a la vida social. (Helvétius, "De l'homme.") Las cualidades sensibles y el amor propio, el goce y el interés personal bien entendido son el fundamento de toda moral. Esta igualdad natural de las inteligencias humanas, la unidad entre el progreso de la razón y el progreso de la industria, la bondad natural del hombre y la omnipotencia de la educación: tales son los momentos fundamentales de su sistema.

Una combinación del materialismo cartesiano y del materialismo inglés la encontramos en las obras de *Lamettrie.* Este utiliza hasta en sus detalles la física de Descartes. Su "L'homme machine" es un desarrollo que parte del prototipo cartesiano del animal-máquina. En el *"Système de la nature"* de Holbach, la parte física reside también en la combinación del materialismo francés y el inglés, lo mismo que la parte moral descansa, esencialmente, sobre la moral de Helvétius. El materialista francés que todavía guarda la mayor relación con la metafísica, razón por la cual le tributa un elogio Hegel, *Robinet* ("De la nature") se remite expresamente a *Leibniz.*

No es necesario que hablemos de Volney, Dupuis, Diderot, etc., como tampoco de los fisiócratas, después de haber puesto de relieve cómo

el materialismo francés tiene su doble ascendencia en la física cartesiana y en el materialismo de los ingleses y de haber señalado la antítesis que el materialismo francés representa con respecto a la *metafísica* del siglo XVII, a la metafísica de Descartes, Spinoza, Malebranche y Leibniz. Antítesis que sólo podían echar de ver los alemanes a partir del momento en que ellos mismos abrazaron una posición antitética frente a la *metafísica especulativa.*

Así como el materialismo *cartesiano* va a parar a la *verdadera ciencia de la naturaleza,* la otra tendencia del materialismo francés viene a desembocar directamente en el *socialismo* y en el *comunismo.*

No hace falta tener una gran perspicacia para darse cuenta del necesario entronque que guardan con el socialismo y el comunismo las doctrinas materialistas sobre la bondad originaria y la capacidad intelectiva igual de los hombres, sobre la fuerza todopoderosa de la experiencia, el hábito, la educación, la influencia de las circunstancias externas sobre el hombre, la alta importancia de la industria, la legitimidad del goce, etc. Si el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo, de lo que se trata es, consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, lo que importa es que el interés privado del hombre coincida con el interés humano. Si el hombre no goza de libertad en sentido materialista, es decir, si es libre, no por la fuerza negativa de poder evitar esto y aquello, sino por el poder positivo de hacer valer su verdadera individualidad, no deberán castigarse los crímenes en el individuo, sino destruir las raíces antisociales del crimen y dar a cada cual el margen social necesario para exteriorizar de un modo esencial su vida. Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente. Si el hombre es social por naturaleza, desarrollará su verdadera naturaleza en el seno de la sociedad y solamente allí, razón por la cual debemos medir el poder de su naturaleza no por el poder del individuo concreto, sino por el poder de la sociedad.

Estas tesis y otras parecidas las encontramos casi al pie de la letra ya en los materialistas franceses más antiguos. No es éste el lugar indicado para detenerse a enjuiciarlas. Característico de la tendencia socialista del materialismo es la *Apología del vicio* de Mandeville, discípulo inglés de Locke, más viejo que éste. Mandeville demuestra que, en la *actual* sociedad, los vicios son *indispensables* y *útiles*. Lo que no es, por cierto, una apología de la sociedad actual.

Fourier parte directamente de la doctrina de los materialistas fran-

ceses. Los *babouvistas* eran materialistas toscos y sin civilizar, pero también el comunismo francés desarrollado data *directamente* del *materialismo francés.* Este retorna, en efecto, a su tierra natal, a *Inglaterra,* bajo la forma que le había dado *Helvétius. Bentham* erige sobre la moral de Helvétius su sistema del *interés bien entendido,* del mismo modo que *Owen,* partiendo de *Bentham,* sienta las bases del comunismo inglés. Desterrado en Inglaterra, el francés *Cabet* es estimulado por las ideas comunistas allí imperantes y, de vuelta en Francia, se convierte en el representante más popular, aun cuando el más superficial, del comunismo. Los comunistas franceses más científicos, *Dézamy, Gay* y otros, desarrollan, al igual que Owen, la doctrina del *materialismo* como la teoría del *humanismo real* y la base *lógica* del *comunismo.*

Ahora bien, ¿de dónde ha sacado el señor Bauer o *la* Crítica los documentos auténticos para escribir la historia crítica del materialismo francés?

1. La "*Historia* de la Filosofía" de Hegel presenta al materialismo francés como la *realización* de la sustancia spinozista, lo que es, desde luego, incomparablemente más inteligible que la "escuela francesa de Spinoza".

2. El señor *Bauer* extrajo de la lectura de la "Historia de la Filosofía" de Hegel aquello del materialismo francés como *escuela* de Spinoza. Y, como en otra obra de Hegel se encontró con que teísmo y materialismo son *dos partes de uno y el mismo* principio fundamental, resulta que Spinoza tenía *dos* escuelas, que se disputaban en torno al sentido de su sistema. El señor Bauer pudo encontrar la clave que buscaba en la "Fenomenología" de Hegel, donde leemos, literalmente: "Acerca de aquel ente absoluto entra en disputa consigo misma la propia *Ilustración*. . . y se divide en *dos partes*. . . la una. . . lo llama a aquel algo absoluto sin predicado. . . el *ente absoluto supremo*. . . la otra lo llama *materia*. . . ambas cosas son *el mismo concepto,* la diferencia no estriba en la cosa misma, sino puramente en el diferente punto de partida de ambas formaciones." (Hegel, "Fenomenología", pág. 420, 421, 422.)

3. Finalmente, el señor Bauer pudo encontrarse también en Hegel con que la sustancia, si no se sigue desarrollando hasta llegar al concepto y a la autoconciencia, acaba en el "romanticismo". Es algo parecido a lo que en su día desarrollaron los "Hallische Jahrbücher".

Pero *el "espíritu"* debía, a todo trance, decretar un *"destino candoroso"* sobre su "adversario", el *materialismo.*

Nota. El entronque del materialismo francés con Descartes y Locke y la antítesis de la filosofía del siglo XVIII frente a la metafísica del XVII, aparecen detalladamente expuestos en la mayoría de las modernas historias *francesas* de la filosofía. Aquí, nos hemos limitado a repetir algunas cosas sabidas, para salir al paso de la Crítica crítica. En cambio, merece exponerse todavía de un modo

más detallado el entronque del materialismo del siglo XVIII con el *comunismo* inglés y francés del XIX. Nos limitaremos, a este propósito, a citar aquí unos cuantos pasajes elocuentes de Helvétius, Holbach y Bentham.

1. *Helvétius:* "Los hombres no son malos, sino que se hallan sometidos a sus intereses. No debemos, pues, quejarnos de la maldad de los hombres, sino de la ignorancia de los legisladores, quienes siempre han colocado el interés particular en contraposición al interés general". — "Los moralistas no han tenido, hasta el día de hoy, ningún éxito, porque hay que escarbar en la legislación, para extirpar la raíz creadora del vicio. En Nueva Orleáns, la mujer casada puede repudiar a su marido, tan pronto como se canse de él. En tales países no encontraremos mujeres falsas, ya que no tienen interés alguno en serlo." — "La moral es una ciencia puramente frívola, si no se la combina con la política y la legislación." — "A los moralistas hipócritas se los conoce, de una parte, por la indiferencia con que contemplan los vicios que acaban con los reinos y, de otra parte, por la ira con que fustigan los vicios privados." — "Los hombres no nacen ni buenos ni malos, pero sí dispuestos a ser lo uno o lo otro, según que los una o los separe un interés común." — "Si los ciudadanos no pudiesen conseguir su bien particular sin fomentar el bien general, no habría más viciosos que los tontos." ("De l'esprit", París, 1822, I, págs. 117, 240, 241, 249, 251, 339 y 369.) Como, según Helvétius, lo que forma al hombre es la educación, por la que él entiende (cf. l. c., pág. 390) no sólo la educación en el sentido corriente, sino el conjunto de las relaciones de vida de un individuo, si es necesaria una reforma que venga a abolir la contradicción entre el interés particular y el interés general humano, para poder llevar a cabo esta reforma hace falta, por otra parte, transformar la conciencia: "Las grandes reformas sólo pueden realizarse debilitando la estúpida adoración que los pueblos sienten por las viejas leyes y costumbres" (pág. 260, l. c.) o, como él mismo dice en otro lugar, acabando con la ignorancia.

2. *Holbach.* "Ce n'est que lui-même que l'homme peut aimer dans les objets qu'il aime: ce n'est que lui-même qu'il peut affectionner dans les êtres de son espèce." "L'homme ne peut jamais se séparer de lui-même dans aucun instant de sa vie: il ne peut se perdre de vue." "C'est toujours notre utilité, notre intérêt... qui nous fait haïr ou aimer les objets." [9] ("Système social", t. I, París, 1822, págs. 80, 112), pero "L'homme pour son propre intérêt doit aimer les autres hommes puisqu'ils sont nécessaires à son bien-être... La morale lui prouve, que de tous les êtres *le plus nécessaire à l'homme c'est l'homme.*" [10] (Pág. 76.) "La vraie morale, ainsi que la vraie politique, est celle qui cherche à approcher les hommes, afin de les faire travailler par des efforts réunis à leur bonheur mutuel. Toute morale qui sépare *nos intérêts de ceux de nos associés* est fausse, insensée, contraire à la nature." [11] (Pág. 116.) "Aimer les autres... c'est *confondre nos intérêts avec ceux de nos associés*, afin de travailler à l'*utilité*

[9] "En los objetos, el hombre sólo puede amarse a sí mismo; sólo por sí mismo puede sentir afecto en los seres de su especie." "El hombre no puede separarse de sí mismo en ningún instante de su vida; no puede perderse de vista a sí mismo." "Lo que nos hace odiar o amar a los objetos, es siempre nuestra utilidad, nuestro interés." (N. del E.)

[10] "El hombre tiene que amar a los otros hombres, puesto que le son necesarios para su bienestar... La moral le demuestra que, de todos los seres, *el más necesario para el hombre es el hombre.*" (N. del E.)

[11] "La verdadera moral, como la verdadera política, es la que trata de acercar a los hombres, con el fin de hacer que trabajen, mediante esfuerzos conjuntos, en su dicha mutua. Toda moral que separe *nuestros intereses de los de nuestros asociados*, es falsa, insensata, contraria a la naturaleza." (N. del E.)

commune... La vertu n'est que *l'utilité des hommes réunis en société.*" [12] "Un homme sans passions ou sans désires cesserait d'être un homme... Parfaitement détaché de lui-même, comment pourrait-on le déterminer à s'attacher à d'autres? Un homme, indifférent pour tout, privé de passions, qui se suffirait à lui-même, ne serait plus un être sociable... La vertu n'est que la *communication du bien*" [13] (l. c., pág. 118). "La morale religieuse ne servit jamais à rendre les mortels plus sociables" [14] (pág. 36, 1. c.).

3. *Bentham.* De Bentham, citaremos solamente un pasaje, en el que combate el "intérêt général" [15] en sentido político. "L'intérêt des individus... doit céder à l'intérêt public. Mais... qu'est que cela signifie? Chaque individu n'est-il pas partie du public autant que chaque autre? Cet intérêt public, que vous personnifiez, n'est qu'un terme abstrait: il ne répresente que la masse des intérêts individuels... S'ils était bon de sacrifier la fortune d'un individu pour augmenter celle des autres, il serait encore mieux d'en sacrifier un second, un troisième, sans qu'on puisse assigner aucune limite... Les intérêts individuels sont les seuls intérêts réels" [16] (Bentham, "Théorie des peines et des récompenses", etc., París 1835, 3eme éd., II, pág. 230).

e) Derrota final del socialismo

"Los franceses han establecido un serie de *sistemas sobre cómo organizar* la *masa;* pero se han visto obligados a *fantasear,* puesto que veían la masa tal y como es en cuanto material utilizable."

Los franceses e ingleses han demostrado más bien, y lo han demostrado con todo detalle, que el orden social actual organiza la "masa *tal y como* es" y es, por tanto, su *organización. La* Crítica, siguiendo el precedente de la "Allgemeine Zeitung" da de lado, con la *concienzuda* palabra *fantasear,* todos los sistemas socialistas y comunistas.

El socialismo y el comunismo extranjeros quedan batidos, así, por *la* Crítica, y ésta desplaza ahora sus operaciones guerreras a Alemania.

"Cuando los *hombres alemanes de la Ilustración* se vieron de pronto defraudados en sus esperanzas de 1842, no sabiendo, en su perplejidad,

[12] "Amar a los demás... es *confundir nuestros intereses con los de nuestros asociados,* con el fin de trabajar en *provecho común... La virtud no es sino la utilidad de los hombres reunidos en sociedad.*" (N. del E.)

[13] "Un hombre sin pasiones o sin deseos, dejaría de ser un hombre... Totalmente desinteresado de sí mismo, ¿cómo se le podría mover a interesarse por otros? Un hombre indiferente a todo, privado de pasiones, que se bastase a sí mismo, no sería ya un ser sociable... La virtud no es otra cosa que la *comunicación del bien.*" (N. del E.)

[14] "La moral religiosa no ha servido nunca para hacer más sociables a los mortales." (N. del E.)

[15] "Interés general." (N. del E.)

[16] "El interés individual debe ceder al interés público... Pero... ¿qué significa esto? ¿Acaso todo individuo no es parte del público, lo mismo que cualquier otro? Ese interés público que personificáis no es más que un término abstracto: sólo representa la masa de los intereses individuales... Si fuese bueno sacrificar la fortuna de un individuo para incrementar la de otro, sería mejor aún sacrificar la del segundo, la del tercero, sin asignar límite alguno... Los intereses individuales son los únicos intereses reales." (N. del E.)

por dónde *comenzar ahora,* recibieron en el momento oportuno la *noticia* de los modernos sistemas *franceses.* Ahora, podían hablar de la elevación de las clases bajas del pueblo y, a costa de ello, podían legítimamente sobreponerse a la pregunta de si ellos mismos no pertenecían a la masa, que no había por qué ir a buscar precisamente sólo a las capas más bajas."

Como se ve, *la* Crítica, en su apología del pasado literario baueriano, agotó hasta tal punto toda su reserva de razones bien intencionadas, que ya sólo acierta a explicar el movimiento socialista alemán por la "perplejidad" de los hombres de la Ilustración del año 1842. "Por fortuna, les llegó la noticia de los modernos sistemas *franceses."* ¿Y por qué no de los *ingleses?* Por la razón *crítica* decisiva de que el señor Bauer no había podido enterarse de los sistemas ingleses modernos a través del libro de *Stein* "El comunismo y el socialismo de la Francia actual". Es la misma razón decisiva de por qué, para *la* Crítica, en su cháchara sobre los sistemas socialistas, no existen nunca más que los *sistemas franceses.*

Los ilustracionistas alemanes — aclara más adelante la Crítica — pecaron contra el Espíritu Santo. Ocupáronse de las "clases bajas del pueblo" existentes ya en 1842, para poder así *sobreponerse* a la cuestión por entonces aún *no* existente de qué rango estarían llamadas a ocupar en el *orden crítico universal* que habría de fundarse en el año 1843: ¿cabra o carnero, crítico crítico o masa impura, *el* espíritu o *la* materia? Pero, ante todo, habrían debido preocuparse seriamente de su propia *salvación del alma* crítica, pues ¿de qué me sirve a mí el mundo entero, incluídas las clases bajas del pueblo, si mi alma se halla dañada?

"Ahora bien, un ente espiritual no puede elevarse si no se modifica, y no puede modificarse antes de haber tropezado con la resistencia más extrema."

Si *la* Crítica conociera mejor el movimiento de las clases bajas del pueblo, sabría que la más extrema resistencia con que tropiezan en la vida diaria las hace cambiar diariamente. La nueva literatura en prosa y en verso que surge de las clases bajas del pueblo en Inglaterra y en Francia le demostraría que las clases bajas del pueblo saben elevarse espiritualmente sin necesidad de que sobre ellas *se proyecte* directamente el *Espíritu santo* de la *Crítica crítica.*

"Aquellos", sigue fantaseando la Crítica absoluta, "que tienen por *todo patrimonio* la frase *«organización de la masa»",* etc.

Mucho se ha hablado de "organización del trabajo", a pesar de que tampoco este "tópico" salió de los socialistas mismos, sino del partido político radical francés, que intentó establecer una mediación entre la política y el socialismo. De "organización de la masa", como de un problema pendiente todavía de solución, no ha hablado nadie antes de la

Crítica crítica. Se ha demostrado, por el contrario, que esta organización *es* la *sociedad burguesa,* la disolución de la vieja sociedad *feudal.*

La Crítica pone su descubrimiento entre comillas.[17] El ganso que ha cacareado al oído del señor Bauer aquella consigna para la salvación del Capitolio no es otro que su *propio ganso,* la *Crítica crítica.* Esta ha organizado la masa de un modo nuevo, al construirla como el adversario absoluto *del* espíritu. La antítesis del espíritu y la masa es la "organización" crítica "de la sociedad", en la que *el* espíritu o *la* Crítica representa el *trabajo* organizador, la masa, la *materia prima* y la Historia el *producto fabricado.*

Ahora, tras las grandes victorias obtenidas por la Crítica absoluta en su tercera campaña sobre la revolución, el materialismo y el socialismo, cabe preguntarse: ¿cuál es el *resultado final* de estos trabajos de Hércules? Sencillamente, que aquellos movimientos *perecieron* sin resultado alguno, porque *eran* todavía *Crítica confundida con masa* o *espíritu confundido con materia.* Hasta en el mismo pasado literario del señor Bauer ha descubierto *la* Crítica, en muchos aspectos, una impurificación *de la* Crítica por la masa. Pero cuando, *aquí,* en vez de una crítica, escribe una apología, en vez de abandonar *"asegura",* en vez de encontrar en la *mezcla del espíritu con la carne* la muerte de la carne misma, invierte más bien los términos de la cuestión y descubre en la mezcla de *la carne con el espíritu* incluso la vida de la *carne de Bauer,* se muestra, por el contrario, tanto más implacable y más resueltamente *terrorista* tan pronto como la crítica inacabada, mezclada todavía con masa, no es ya la *obra* del señor Bauer, sino la obra de pueblos enteros y de una serie de franceses e ingleses profanos, tan pronto como la crítica inacabada no se llama ya la cuestión judía o la buena causa de la libertad o el Estado, la religión y el partido, sino la revolución, el socialismo, el comunismo. *La* Crítica ha cancelado así la impurificación del espíritu por la materia y de la crítica por la masa, respetando su propia carne y crucificando la carne ajena.

Pero, en todo caso, y de un modo o de otro, se quita de en medio el "espíritu mezclado con la carne" o la "masa mezclada con la crítica". En vez de esta mezcla acrítica, aparece la *descomposición* absolutamente crítica de espíritu y carne, de crítica y masa, es decir, su pura antítesis. Esta antítesis, bajo su forma *histórico-universal,* bajo la cual constituye el verdadero interés histórico del presente, es la antítesis del señor Bauer y consortes o *del* espíritu frente al resto del género humano, que es la materia.

La revolución, el materialismo y el comunismo han cumplido, *por tanto,* su finalidad histórica. Mediante su *derrota,* han abierto el camino al *Señor* crítico. ¡Hosanna!

[17] En alemán, "patas de ganso". (N. del E.)

f) El ciclo especulativo de la Crítica absoluta y la filosofía de la Autoconciencia

La Crítica, por haberse *consumado* al parecer en un campo y haberse llevado a cabo de un modo puro, sólo cometió, *por tanto,* un *descuido,* "solamente" una "inconsecuencia", al no presentarse "pura" y "consumada" en *todos* los campos del mundo. Aquel campo crítico "uno" no es otro que el campo de la *teología.* La zona *pura* de este campo se extiende desde *la "Crítica de los Sinópticos,* por Bruno Bauer" hasta el "Cristianismo descubierto, por Bruno Bauer", como la fortaleza fronteriza más avanzada.

"La Crítica moderna", se nos dice, ajustó las cuentas al spinozismo; era, pues, una inconsecuencia, el presuponer espontáneamente la *sustancia* en un campo, aunque sólo fuese en algunos puntos concretos llevados por un derrotero falso."

Si antes la confesión del entrelazamiento *de la* Crítica con prejuicios *políticos* se paliaba inmediatamente, diciendo que este entrelazamiento había sido, *"en el fondo, muy flojo",* aquí la confesión de la *inconsecuencia* se mitiga intercalando la frase de que sólo se cometió en *algunos puntos concretos llevados por un derrotero falso.* La culpa no era del señor Bauer, sino de los *puntos falsos,* que, como pencos rebeldes, *se entrecruzaban* con *la* Crítica.

Algunas citas nos harán ver que *la* Crítica, mediante la superación del *spinozismo,* arribaba al *idealismo hegeliano,* de la *"sustancia"* llevaba a otro *monstruo metafísico,* al *"sujeto",* a la *"sustancia como proceso",* a la *"autoconciencia infinita",* y que el resultado final de la Crítica "consumada" y "pura" es la *restauración de la teoría cristiana de la creación* bajo forma *especulativa, hegeliana.*

Abramos, ante todo, la "Crítica de los Sinópticos": "Strauss se mantiene fiel al punto de vista de que la *sustancia* es lo absoluto. La tradición, bajo esta forma de generalidad, que no ha alcanzado todavía la determinabilidad real y racional de la generalidad, la cual sólo puede alcanzarse, en efecto, en la *autoconciencia,* en lo *concreto* y lo *infinito* de ésta, no es sino *la sustancia,* que se ha salido de los marcos de su sencillez lógica para adoptar, como el *poder de la parroquia,* una forma determinada de existencia" ("Kritik der Synoptiker", tomo I, prólogo, pág. VI.)

Dejemos entregados a su suerte a *"la* generalidad que ha alcanzado una determinabilidad" y a "lo concreto y lo infinito", el *concepto* hegeliano. En vez de decir que la intuición, que en la teoría de *Strauss* es llevada a cabo por el "poder de la parroquia" y el de la "tradición", posee su expresión *abstracta,* su *jeroglífico* lógico-metafísico en la repre-

sentación spinozista *de la sustancia,* el señor Bauer hace que *"la sustancia* se *salga de los marcos de su sencillez lógica* para adoptar en el poder de la parroquia una forma determinada". Aplica el aparato mágico *hegeliano,* que hace brotar las *"categorías metafísicas"* — las abstracciones extraídas de la *realidad* —, sacándolas de la *lógica,* donde aparecen disueltas en la *"sencillez"* del pensamiento, y las hace adoptar "una forma determinada" de existencia física o humana, las hace encarnarse. ¡Todo con la ayuda de *Hinrichs!*

"Esta concepción", prosigue *la* Crítica en contra de Strauss, "es misteriosa, pues en cada momento en que trata de explicar y de ilustrar el proceso a que la historia evangélica debe su origen, sólo logra producir la *apariencia* de un proceso. La tesis de que "la historia evangélica tiene sus fuentes y su origen en la tradición" establece *dos veces* lo mismo: "la tradición" y la "historia evangélica", las dos veces, ciertamente, relacionando entre sí ambos factores, pero no nos dice a qué *proceso interno de la sustancia* deban su origen el desarrollo y la interpretación."

Según *Hegel,* la *sustancia* debe concebirse como un *proceso interno.* Y el desarrollo lo caracteriza del siguiente modo, desde el punto de vista de la sustancia: "Si consideramos más de cerca esta *expansión,* vemos que no se presenta como producida por el hecho de que uno y lo mismo cobre distintas formas, sino que es la informe *repetición de uno y lo mismo,* que sólo. . . contiene una enojosa *apariencia* de variedad." *(«Fenomenología»,* prólogo, pág. 12.) *¡Todo con la ayuda de Hinrichs!*

Continúa el señor Bauer: "La crítica tiene, según eso, que volverse contra sí misma y disolver la *misteriosa sustancialidad*. . . en el sentido hacia donde acucia el *desarrollo de la sustancia misma,* hacia la generalidad y determinabilidad de la idea y hacia su existencia real, hacia la *autoconciencia infinita."*

La crítica de *Hegel* contra el punto de vista de la sustancialidad prosigue así: "Debe abrirse la cerrazón de la sustancia y elevar ésta a la *autoconciencia"* (l. c., pág. 7).

También en Bauer es la *autoconciencia* la *sustancia elevada* a autoconciencia o la *autoconciencia* como *sustancia,* la autoconciencia que se convierte de un *predicado del hombre* en un *sujeto independiente.* Es la caricatura *metafísico-teológica* del hombre en su *separación* de la naturaleza. La *esencia* de esta autoconciencia no es, por tanto, *el hombre,* sino *la idea,* cuya *existencia* real es aquélla. Es la idea *hecha hombre* y también, por ello, *infinita.* Todas las cualidades *humanas* se convierten, por tanto, *misteriosamente,* en cualidades de la imaginaria *"autoconciencia infinita".* Por eso el señor Bauer dice *expresamente,* hablando de esta "autoconciencia infinita", que *todo* encuentra en ella su *origen* y su *explicación,* es decir, su *fundamento existencial.* ¡Todo con la ayuda de *Hinrichs!*

Continúa el señor Bauer: "La fuerza de la *relación de sustancialidad* reside en su impulso, que nos conduce al concepto, a la idea y a la autoconciencia."

Hegel dice: "Y así el *concepto* es la *verdad* de la sustancia." "El tránsito de la *relación de sustancialidad* se produce por su propia necesidad inmanente y no es otra cosa sino que *el* concepto es su verdad." "La *idea* es el concepto adecuado." "El concepto. . . al prosperar como existencia *libre*. . . no es sino el *yo* o la *pura autoconciencia*" ("Lógica", Hegels Werke, 2ª edición, tomo V, págs. 6, 9, 229, 13). ¡Todo con la ayuda de *Hinrichs!*

Resulta de un cómico subido el que el señor Bauer diga todavía, en su "Literatur-Zeitung": "Ya *Strauss* cayó, por no haber podido *consumar* la *crítica del sistema hegeliano,* aun habiendo demostrado con su crítica a medias la necesidad de consumarla", etc.

El propio señor Bauer, en su "Crítica de los Sinópticos", no creyó ofrecer la *crítica consumada* del sistema hegeliano, sino, a lo sumo, la *consumación del sistema hegeliano,* por lo menos en su aplicación a la teología.

El señor Bauer presenta su crítica (prólogo a los "Sinópticos", página XXI) como "el hecho final de un sistema determinado", el cual no es otro sistema que el *hegeliano.*

La lucha entre *Strauss* y *Bauer* en torno a *la sustancia* y *la autoconciencia* es una lucha *en el seno* de las especulaciones *hegelianas.* En *Hegel* encontramos *tres* elementos: la *sustancia spinozista, la autoconciencia fichteana* y la *hegeliana unidad* necesario-contradictoria de ambas, el *espíritu absoluto.* El primer elemento es la *naturaleza* metafísicamente disfrazada en la *separación* del hombre, el segundo el *espíritu* metafísicamente disfrazado en la *separación* de la naturaleza, el tercero la *unidad* metafísicamente disfrazada de ambos, el *hombre real* y el real *género humano.*

Strauss desarrolló consecuentemente a *Hegel desde el punto de vista de Spinoza,* como Bauer lo hizo *desde el punto de vista de Fichte,* dentro del campo teológico. Ambos *critican* a Hegel en cuanto que en él cada uno de los dos elementos es *falseado* por el otro, a la par que desarrollan cada uno de ellos en una ejecución *unilateral* y, por tanto, consecuente. Ambos van, por consiguiente, en su crítica, *más allá* de Hegel, pero ambos permanecen también *dentro* de su especulación y representan cada uno de ellos solamente *un* lado de su sistema. Es *Feuerbach,* que consuma y critica a *Hegel desde el punto de vista hegeliano,* al disolver el metafísico espíritu *absoluto* en el "*hombre real sobre la base de la naturaleza*", el primero que consuma la *crítica de la religión,* trazando al mismo tiempo los grandes y magistrales *rasgos fundamentales* para la *crítica de la especulación hegeliana* y, por ende, *de toda metafísica.*

En el señor Bauer, no es ya, ciertamente, el *Espíritu santo,* pero sí *la Autoconciencia infinita* la que dicta su texto al evangelista.

"No tenemos ya por qué recatarnos para decir que la concepción certera de la historia evangélica tiene también sus *fundamentos filosóficos, a saber: en la filosofía de la autoconciencia*" (*Bruno Bauer,* "Kritik der Synoptiker", prólogo, pág. XV.)

Esta baueriana *filosofía de la autoconciencia,* así como los *resultados* obtenidos por el señor Bauer de su crítica de la teología, se caracterizarán aquí mediante algunos pasajes extraídos del *"Cristianismo descubierto",* su *última* obra de filosofía de la religión.

En el lugar citado, se dice acerca de los *materialistas franceses:* "Si se ha descubierto la *verdad* del materialismo, la *filosofía de la autoconciencia* y se ha llegado a conocer la *autoconciencia* como el *todo,* como la solución del enigma de la *sustancia spinozista* y como la verdadera *causa* sui . . .[18] ¿para qué existe *el* espíritu? *¿Para qué la autoconciencia?* Como si la *autoconciencia,* al establecer el *mundo,* la *diferencia* y al hacerse brotar *a sí misma* en lo que hace brotar, puesto que supera de nuevo la *diferencia de lo que ha hecho brotar con respecto a ella misma* y puesto que, por tanto, sólo es ella misma en el movimiento; como si no tuviese su fin y se poseyese por vez primera a sí misma en este movimiento, que es ella misma." ("Entdecktes Christentum", pág. 113.)

"Los materialistas franceses han concebido, es verdad, los movimientos de la autoconciencia como los movimientos de la esencia general, de la materia, pero *aún no* han podido ver que el *movimiento del universo sólo* se convierte *realmente* para sí y se funde en unidad con él mismo como el *movimiento* de la *autoconciencia*" (l. c., pág. 115). ¡Todo con la ayuda de *Hinrichs!*

La *primera* frase quiere decir, traducida a nuestro idioma: la verdad del *materialismo* es lo *contrario* del materialismo, el *idealismo absoluto,* es decir, exclusivo, superabundante. La autoconciencia, *el espíritu,* es el *todo.* Fuera de él, no hay *nada.* "La autoconciencia", *"el espíritu",* es el creador poderoso del universo, del cielo y de la tierra. El *mundo* es una manifestación de vida de la autoconciencia, que debe *enajenarse* y cobrar *forma servil,* pero la diferencia entre el mundo y la autoconciencia es sólo una *diferencia aparente.* La autoconciencia no distingue *nada real* de sí. El mundo es más bien solamente una *distinción* metafísica, una quimera de su cerebro etéreo y una *figuración* del mismo. Vuelve a cancelar, por tanto, la apariencia de que exista algo fuera de él, basado en una concesión suya momentánea, y no reconoce en lo que "hace brotar" ningún objeto real, que, por tanto, se distinga realiter de él. Pero, por medio de este movimiento, la *autoconciencia* se hace brotar por vez primera como absoluta, pues el idealista

[18] Causa de sí misma. (N. del E.)

absoluto, para ser idealista absoluto, debe necesariamente pasar de un modo constante por el *proceso sofístico,* convirtiendo primero el mundo *fuera de él* en una *entidad aparente,* en una mera ocurrencia de *su* cerebro y declarando más tarde esta *forma de la fantasía* como lo que es, como una mera fantasía, para poder por fin proclamar su existencia única y exclusiva, no entorpecida ya siquiera por la apariencia de un mundo exterior.

La segunda frase quiere decir, traducida a nuestro idioma: es cierto que los materialistas franceses han concebido los movimientos de la materia como movimientos esperituales, pero no han acertado a ver aún que no son movimientos *materiales,* sino *ideales,* movimientos de la autoconciencia y, por tanto, puros movimientos intelectivos. No han acertado a ver aún que el movimiento real del universo sólo se ha convertido en verdadero y real en cuanto el movimiento *ideal* de la autoconciencia, libre y liberado de la *materia,* es decir, de la *realidad,* lo que vale tanto como decir que un movimiento *material* distinto del movimiento ideal del cerebro sólo existe en *apariencia.* ¡Todo con la ayuda de *Hinrichs!*

Esta *teoría* especulativa *de la creación* la encontramos casi literalmente en *Hegel;* y podemos encontrarla ya en su *primera* obra, en su "Fenomenología".

"Es la *enajenación de la autoconciencia* la que establece la *cosicidad*. . . Y, en esta enajenación, se establece como *objeto* o como el objeto en cuanto *sí mismo.* De otra parte, ello lleva implícito, al mismo tiempo, el otro momento de que ha *cancelado* igualmente y revocado en sí esta *enajenación* y *objetividad*. . . Este es el *movimiento de la conciencia*" (Hegel, "Fenomenología, pág. 575).

"La autoconciencia tiene un *contenido* que la distingue *de sí*. . . Este contenido es, de por sí, en su diferencia, el *yo,* pues es el *movimiento* del superarse-a-sí-mismo. . . Este contenido, indicándolo de un modo más determinado, no es otra cosa que el *movimiento mismo* que acabamos de indicar, pues es *el espíritu* que se recorre a sí mismo, y cabalmente *para sí,* como *espíritu*" (l. c., pág. 583).

Respecto a esta teoría hegeliana de la creación observa *Feuerbach:*

"La materia es la autoenajenación del espíritu. Con ello, obtiene la materia misma espíritu y entendimiento; pero, al mismo tiempo, se la establece de nuevo como un ente *nulo, no verdadero,* en cuanto que es sólo el ente que surge de esta enajenación, es decir, despojado de la materia, de la sensoriedad, el que se predica como el ente en su perfección, en su verdadera figura y forma. Lo natural, lo materialmente sensible es también aquí, por tanto, lo que se trata de *negar,* como en la teología la *naturaleza emponzoñada por el pecado original.*" ("Philosophie der Zukunft", pág. 35.)

El señor Bauer defiende, pues, el materialismo contra la *teología acrítica,* reprochándole al mismo tiempo "no ser aún" *teología crítica, teología intelectiva, especulación hegeliana. ¡Hinrichs! ¡Hinrichs!*

Por tanto, el señor Bauer, que ahora ha desarrollado hasta el fondo, en *todos* los campos, *su* antítesis frente a la *sustancia, su filosofía de la autoconciencia* o *del* espíritu, sólo debe tener que ver en todos los campos con sus propios *fantasmas cerebrales. La* crítica es, en sus manos, el instrumento para sublimar en meras *apariencias* y en pensamientos *puros* todo lo que, *fuera* de la *autoconciencia infinita,* afirma todavía una existencia *finita* y material. El señor Bauer combate en la sustancia, no la *ilusión metafísica,* sino el meollo *secular,* la *naturaleza,* tanto la naturaleza en cuanto existe *fuera* del hombre como en cuanto es su propia naturaleza. No presuponer la *sustancia* en ningún campo —él se expresa todavía en este lenguaje— significa, por tanto, para él, no reconocer ninguna *energía natural* distinta de la *espontaneidad espiritual,* ninguna *fuerza esencial humana* distinta del *entendimiento,* ninguna *pasión* distinta de la *actividad,* ninguna *influencia de otros* distinta de la *propia acción,* ningún *sentir* y ningún *querer* distinto del *saber,* ningún *corazón* distinto de la *cabeza,* ningún *objeto* distinto del *sujeto,* ninguna *práctica* distinta de la *teoría,* ningún *hombre* distinto del *crítico,* ninguna *comunidad real* distinta de la *generalidad abstracta,* ningún *tú* distinto del *yo.* El señor Bauer procede, pues, de un modo consecuente, al avanzar por el mismo camino, identificándose *a sí mismo* con la *autoconciencia infinita,* con el *espíritu,* es decir, al sustituir estas creaciones suyas por su creador. Y del mismo modo consecuente obra, al repudiar como *masa tozuda* y *materia* al *resto del mundo,* que se empeña tercamente en ser algo *distinto* de *su* hecho brotar. Y ahora, confía él,

> no puede tardar mucho
> en que todos los cuerpos perezcan.

Y se construye, también consecuentemente, su *propio* disgusto de no haber podido, hasta ahora, apoderarse

> del *algo* de este *estúpido* mundo

como *autodisgusto* de este mundo, y la sublevación de su crítica por el desarrollo de la humanidad como la sublevación *de masa* de la humanidad contra *su* crítica, contra *el* espíritu, contra el señor Bruno Bauer y consortes.

El señor Bauer ha sido un *teólogo* desde su primer origen, pero no un teólogo corriente y vulgar, sino un *teólogo crítico* o un *crítico teológico.* Ya como el máximo extremo de la ortodoxia *viejo-hegeliana,* como el aderezador especulativo de todo *absurdo religioso* y *teológico,* declaraba constantemente la *crítica* como objeto de su *propiedad privada.*

Fue él quien designó la crítica de *Strauss* como crítica *humana,* haciendo valer *expresamente,* como antítesis frente a ella, el derecho de la crítica *divina.* La gran *infatuación* o *autoconciencia,* que era el meollo oculto de esta divinidad, fue desnudado más tarde por él de su envoltura religiosa, adquirió sustantividad como un ente propio y elevado a principio de la Crítica bajo la rúbrica de *"la autoconciencia infinita".* Y, en su *propio* movimiento, ejecutó enseguida el movimiento que la "filosofía de la autoconciencia" describe como el acto de vida absoluto. Canceló de nuevo la "diferencia de lo hecho brotar", de la *autoconciencia infinita* con respecto a quien lo hace brotar, con respecto *a él mismo* y reconoció que en su movimiento *"sólo era él* mismo" y que, por tanto, el movimiento del universo sólo se torna *verdadero* y *real* en su automovimiento ideal.

La Crítica *divina,* al *retornar a sí,* se restaura de un modo racional, consciente, crítico, el *ser en sí* se torna *ser en* y *para sí,* y sólo al *final* deviene el *comienzo* cumplido, realizado, revelado. La Crítica *divina,* a *diferencia* de la Crítica *humana,* se ha revelado como *la Crítica,* como la *Crítica pura,* como la *Crítica crítica.* La apología del Viejo y el Nuevo Testamento cede el puesto a la apología de las viejas y las nuevas obras del señor Bauer. *La* antítesis *teológica* entre Dios y el hombre, el espíritu y la carne, lo infinito y lo finito, se convierte en la antítesis *crítico-teológica* entre *el* espíritu, *la* Crítica o el señor *Bauer* y la *materia,* la *masa* o el mundo profano. La antítesis teológica entre la fe y la razón se trueca en la antítesis crítico-teológica entre el *sano entendimiento humano* y el pensamiento puramente crítico. La "Zeitschrift für spekulative Theologie" se ha convertido en la crítica "Literatur-Zeitung". El *redentor religioso del mundo* ha tomado cuerpo, por fin, en el *redentor crítico del mundo,* en el señor *Bauer.*

La última fase del señor Bauer no es ninguna anomalía en su evolución: es su *retorno a* sí desde su *enajenación.* Y se comprende que el momento en que la Crítica divina se ha *enajenado* y ha salido de sus marcos coincida con el momento en que se ha vuelto en parte infiel a sí misma y ha creado algo *humano.*

La Crítica absoluta, al retornar a su punto inicial, ha puesto fin al *ciclo especulativo* y, con él, a la *trayectoria de su vida.* Su movimiento ulterior en un *puro girar en torno a sí misma,* elevado por encima de todo interés *de masa* y carece, por tanto, de todo ulterior interés para la masa.

CAPITULO VII

LA CORRESPONDENCIA DE LA CRITICA CRITICA

1. La masa crítica

Où peut-on être mieux
Qu'au sein de sa famille? [1]

La Crítica crítica, en su existencia *absoluta* como el señor *Bruno,* declara a la humanidad en *masa,* a toda la humanidad que no es Crítica crítica, como su *antítesis,* como su *objeto esencial; esencial,* porque la masa existe ad majorem gloriam dei [2] de *la* Crítica, *del* espíritu, y *objeto,* porque es simplemente la *materia* de la Crítica crítica. La Crítica crítica ha proclamado su relación con la masa como la *relación histórico-universal* del presente.

Sin embargo, no se crea una *antítesis histórica-universal* por declararse en contraposición con el mundo entero. Puede uno figurarse que es piedra de escándalo universal por el hecho de ser tan torpe que se tropiece con todo el mundo. Para que haya una antítesis histórica-universal, no basta con que yo declare al mundo como *mi* antítesis, sino que hace falta, además y por otra parte, que el *mundo* me declare a mí como su antítesis esencial, que me trate y *reconozca* como a tal. Pues bien, la Crítica crítica se procura este reconocimiento mediante la *correspondencia,* que tiene por misión *atestiguar* ante el mundo el oficio crítico de redentor como el *escándalo* general del mundo por el evangelio crítico. La Crítica crítica es su propio objeto como *objeto del mundo.* Y la correspondencia debe *mostrarla en cuanto tal,* en cuanto *interés universal* presente.

La Crítica crítica se considera a sí misma como *sujeto absoluto.* Y el sujeto absoluto reclama culto. El culto *real* requiere terceros individuos creyentes. La *Sagrada Familia de Charlotemburgo* recibe, por tanto, el culto que se le debe de parte de sus corresponsales. Estos le dicen *lo que* ella *es* y lo que *no es* su adversario, la masa.

Claro está que, al exponer de este modo la opinión que la Crítica tiene de sí misma como la opinión del mundo, al *realizar* su *concepto,* la Crítica peca de inconsecuencia. Se manifiesta *dentro de ella misma* una especie de *formación de masa,* a saber: la formación de una masa

[1] ¿Dónde puede uno estar mejor que en el seno de su familia? (N. del E.)
[2] A la mayor gloria de Dios. (N. del E.)

crítica, cuya monosilábica misión consiste en servir de incansable eco a los tópicos críticos. Esta inconsecuencia es, sin embargo, perdonable en gracia a la consecuencia. La Crítica crítica, que no mora en el mundo pecador, tiene necesariamente que establecer un mundo pecador en su propia morada.

El corresponsal de la Crítica crítica, el miembro de la masa crítica, no camina sobre rosas. Su camino es difícil, espinoso; es un camino crítico. La Crítica crítica es un tirano espiritualista, pura espontaneidad, actus purus,[8] intolerante frente a toda intromisión *de fuera*. Por eso, el corresponsal no puede ser más que un *seudosujeto,* sólo en *apariencia* puede adoptar una actitud *independiente* ante la Crítica crítica, sólo *aparentemente* tiene derecho a querer hacerle ver algo nuevo y propio. En *realidad,* sus corresponsales son *hechura* suya, su propia voz *objetivada* y sustantivada solamente por un momento.

De ahí que los tales corresponsales no dejen de asegurar constantemente que la propia Crítica crítica *sabe, ve, conoce, comprende, está versada* en lo que en aquel mismo momento *aparentemente* se le hace ver. Así, por ejemplo, *Zerrleder* emplea las siguientes expresiones: "¿Comprende usted? Lo sabe. Lo sabe por segunda y por tercera vez. Lo habrá usted oído ya bastantes veces, para poder percatarse por sí mismo."

Y *Fleischhammer,* el corresponsal hamburgués: "Pero el que, etc., no será un enigma para usted, como no lo es tampoco para mí." O *Hirzel,* el corresponsal zuriqués: "Probablemente se habrá dado cuenta usted mismo." El corresponsal crítico respeta tan celosamente el comprender absoluto de *la* Crítica crítica, que le atribuye un comprender incluso *allí* donde no hay absolutamente nada que comprender; veamos, por ejemplo, lo que dice *Fleischhammer:* "Me *comprenderá* (!) usted *totalmente* (!) si le digo que apenas puede uno salir a la calle sin encontrarse con jóvenes sacerdotes católicos, envueltos en sus largas sotanas negras y en sus manteos."

Más aún, llevados de su *terror,* los corresponsales incluso *escuchan* a la Crítica crítica *decir, contestar, exclamar, reír.*

Véase, por ejemplo, *Zerrleder:* "Pero. . . , *dice* usted; pues bien, oiga usted ahora." Y *Fleischhammer:* "Sin embargo, ya escucho lo que *usted dice. . .*; yo me *limitaba* a opinar." Y *Hirzel:* "¡Hombre noble, *exclamará* usted!" Y un corresponsal desde Tubinga: "*No se ría* usted de mí."

De aquí que los corresponsales empleen también el giro de que se limitan a comunicar a la Crítica crítica *hechos,* para que ella se encargue de *interpretarlos espiritualmente,* a suministrarle *premisas,* dejando que

[8] Acto puro. (N. del E.)

ella saque las *conclusiones*, o que incluso se *disculpen* de hacer llegar a sus oídos cosas ya archisabidas por ella.

Así, *Zerrleder:* "Lo único que pueden hacer sus corresponsales es trazar un cuadro, una pintura de los hechos. El *espíritu* que anima estas cosas *nadie lo conoce mejor que usted.*" O, en otro lugar: "Ahora, *usted mismo* se encargará de sacar las *conclusiones.*"

Y *Hirzel:* "*No necesito yo* importunar a usted con la tesis especulativa de que toda creación brota del extremo de su antítesis."

O bien las *experiencias* de los corresponsales son, simplemente, *el cumplimiento y la confirmación* de las *profecías* críticas.

Así, *Fleischhammer:* "Su *predicción* se ha cumplido."Y *Zerrleder:* "Las tendencias que he descrito a usted como cada vez más extendidas en Suiza, lejos de ser funestas son *venturosas, simplemente* una *corfirmación* del *pensamiento* ya tantas veces expresado por *usted*", etc.

La Crítica crítica se siente, a veces, obligada a expresar la condescendencia que para ella supone el mantener esta correspondencia, y razona dicha condescendencia por el hecho de que el corresponsal ha resuelto con acierto las *tareas* que le han sido marcadas. Así, vemos cómo el señor Bruno escribe a su corresponsal tubingués: "Es realmente una inconsecuencia de mi parte el que conteste a tu carta. — Pero, por otro lado, has vuelto a... escribirme cosas tan *certeras,* que no *puedo negarte...* los esclarecimientos que me pides."

La Crítica crítica hace que le escriban *desde la provincia,* entendiendo por tal, no la provincia en sentido político, que, como es sabido, no existe en Alemania en parte alguna, sino la *provincia crítica,* cuya capital es Berlín, *Berlín* la sede de los patriarcas críticos y de la Sagrada Familia crítica, mientras que en las provincias mora la masa crítica. Y los *provincianos críticos* sólo osan implorar la atención de la *suprema instancia crítica* entre reverencias y disculpas.

He aquí, por ejemplo, en qué términos escribe un corresponsal anónimo al señor *Edgar,* que, como miembro de la Sagrada Familia, aparece también nimbado de santidad:

"Muy respetado señor: Sírvase usted *disculpar* estas líneas por la propensión de los jóvenes a coincidir en sus aficiones comunes (ya que la *diferencia de edad* entre nosotros es solamente de dos años)." Este coetáneo del señor Edgar *se* denomina, dicho sea de paso, como *la esencia* de la *novísima filosofía.* ¿No está dentro del orden el que *la* Crítica mantenga correspondencia con *la* esencia de la filosofía? Y cuando el coetáneo del señor Edgar asegura que ya ha perdido los *dientes,* no debe verse en ello más que una alusión a su esencia *alegórica.* Esta "esencia de la novísima filosofía" ha aprendido de *Feuerbach* el momento de la formación en la intuición objetiva. E inmediatamente aporta una prueba de su *formación e intuición,* al asegurar al señor Edgar, al mismo tiempo,

que ha obtenido una *"intuición totalitaria* de su novela" — ¡vivan los principios firmes! —, confesándole abiertamente, a la par con ello, que no ve del todo claras las intenciones del señor Edgar y contrarrestando a la postre la seguridad de la intuición totalitaria obtenida, con esta pregunta: "¿O acaso le he *malinterpretado totalmente?"* Después de cuya prueba encontraremos dentro del orden que la esencia de la novísima filosofía se exprese del siguiente modo con respecto a la masa: *"Nosotros* debemos *condescender,* por lo menos alguna vez, a investigar y deshacer el nudo mágico que no permite al *vulgar sentido común* entrar en el *torrente ilimitado del pensamiento."*

Quien desee formarse una noción completa de lo que es la masa crítica, no tiene más que leer la *correspondencia* del señor *Hirzel* desde Zurich (cuaderno V). Este desventurado memoriza con erudición verdaderamente conmovedora y plausible memoria todos los tópicos críticos. No faltan en su correspondencia las frases favoritas de Bruno sobre las batallas libradas por él y las campañas por él planeadas y mantenidas. Pero el señor *Hirzel* cumple, sobre todo, con su cometido como miembro de la masa crítica, cuando se exalta, hablando de la *masa profana* y de su actitud ante la *Crítica crítica.*

Este corresponsal habla de la masa que cree tomar parte en la Historia, "de la masa pura", de la "crítica pura", de la "pureza de esta antítesis" — "una antítesis tan pura como la Historia no conoce otra igual" —, del *"ente descontento",* de la "completa vacuidad, malhumor, falta de valentía, crueldad, vacilación, ira e indignación de la masa contra la Crítica; de la masa, que sólo existe para fortalecer con su resistencia la agudeza y la vigilancia de la Crítica". Habla de la "creación a base del extremo de la antítesis", de cómo la Crítica se halla muy por encima del *odio* y de otros sentimientos profanos por el estilo. Toda la aportación del señor *Hirzel* a la *"Literatur-Zeitung"* se limita a esta plétora de tópicos críticos. Y, reprochando a la *masa* que se contente con las simples "buenas intenciones", con la "buena voluntad", las "frases", la "fe", etc., él mismo, como miembro de la *masa crítica,* se da por satisfecho con frases, con las exteriorizaciones de sus "buenas intenciones críticas", de su "fe crítica", de su "buena voluntad crítica", dejando a cargo del señor Bruno & Comp. el "obrar, laborar, luchar", y las "obras".

A pesar del espantoso cuadro que quienes forman parte de la "masa crítica" trazan de la tensión histórico-universal del mundo profano contra la "Crítica crítica", para los infieles, al menos, no se ha comprobado aún el hecho de esta tensión *histórico-universal.* La servicial y acrítica repetición de las "figuraciones" y "pretensiones" críticas en boca de los corresponsales sólo prueba una cosa: que las ideas fijas del señor son también las ideas fijas del criado. Es cierto que uno de los

corresponsales críticos intenta argumentar a base de *hechos*. "Como veis", escribe a la Sagrada Familia, "la "Literatur-Zeitung" cumple con su finalidad, es decir, no encuentra *ninguna resonancia.* La única manera de que la encontrase sería que hiciese coro a todos los que no piensan, que avanzase orgullosamente con el sonido de cascabeles de los tópicos que sirven de tema a toda la música de jenízaros de las categorías al uso". ¡El sonido de cascabeles de tópicos que sirven de tema a toda la música de jenízaros de las categorías al uso! Como se ve, el corresponsal crítico se esfuerza en marchar al trote de tópicos no al uso. Sin embargo, su interpretación del hecho de que la "Literatur-Zeitung" no encuentra ninguna resonancia debe rechazarse como puramente *apologética.* Más bien podría interpretarse este hecho, a la inversa, diciendo que la Crítica crítica sè halla en *consonancia* con la gran *masa,* a saber: con la gran masa de los escribas que no encuentran resonancia *alguna.*

No basta, pues, que los corresponsales *críticos* dirijan sus frases críticas como "plegaria" elevada a la Sagrada Familia y, al mismo tiempo, como "fórmula imprecatoria" contra la masa. Para probar la tensión *real* existente entre la masa y la Crítica, hacen falta corresponsales *no críticos, de la masa,* hacen falta *verdaderos* diputados de la *masa* ante la Crítica crítica.

Por tanto, la Crítica crítica deja sitio a la *masa acrítica.* Deja que *representantes* imparciales de ésta mantengan *correspondencia* con ella, que reconozcan como importante y como absoluta la antítesis con respecto a sí misma y que de esta antítesis resuene el *grito de angustia* clamando por la redención.

2. La "masa acrítica" y la "Crítica crítica"

a) La "masa empedernida" y la "masa insatisfecha"

La dureza de corazón, la empedernida insensibilidad y la ciega falta de fe "de la masa" tienen *un* representante bastante resuelto. Este representante habla del "desarrollo puramente filosófico-hegeliano del Couleur berlinés". El "verdadero progreso que podemos hacer", nos dice, estriba exclusivamente en el conocimiento de la realidad. Pero usted nos hace saber que nuestro conocimiento no versaba sobre la realidad, sino sobre algo irreal". Y señala la "ciencia de la naturaleza" como el fundamento de la filosofía. "Un buen naturalista es al filósofo lo que éste es al teólogo." Y, más adelante, observa, hablando del "Couleur berlinés": "No creo exagerar si trato de explicar el estado de estas gentes diciendo que, aunque han pasado por el proceso de muda espiritual, no se han desprendido todavía de la vieja piel lo suficiente para poder asimilarse los elementos de la nueva formación y del rejuvenecimiento."

"Tenemos que apropiarnos todavía estos conocimientos" (los de las ciencias naturales y la industria). "El mundo y el conocimiento de los hombres que ante todo nos es necesario, no puede adquirirse tampoco exclusivamente mediante la agudeza del pensamiento, sino que todos los sentidos deben colaborar y todas las dotes del hombre deben emplearse como instrumento necesario e indispensable para ello, pues de otro modo la intuición y el conocimiento seguirán siendo siempre defectuosos... y traerán consigo la *muerte moral.*"

Sin embargo, este corresponsal procura dorar la píldora que da a tomar a la Crítica crítica. "Hace que las *palabras de Bauer* encuentran la aplicación adecuada", ha "seguido los *pensamientos de Bauer*", hace a *Bauer "haber dicho* exactamente" y, por último, polemiza aparentemente, no contra *la* Crítica misma, sino contra un "Couleur berlinés" distinto de ella.

Esta Crítica crítica, que se siente afectada y que, además, en todos los *asuntos de la fe* es susceptible como una vieja solterona, no se deja engañar por estas distinciones y estos homenajes a medias. "Se *ha equivocado* usted", contesta, "si cree usted encontrar *su adversario* en el partido que describe al comienzo de su carta; *confiese* usted más bien" — y ahora viene la fulminante fórmula de excomunión — *"que es un adversario de la Crítica misma".* ¡Desventurado! ¡Hombre de masa! ¡Adversario de *la* Crítica *misma!* Pero, en lo que se refiere al contenido de aquella *polémica de masa,* la Crítica crítica declara el *respeto* por su actitud crítica ante la *investigación de la naturaleza* y la *industria. "¡Todo el respeto* para la *investigación de la naturaleza! Todo el respeto* para James Watt y" — ¡palabras verdaderamente augustas! — "ningún respeto por los millones que ha suministrado a sus primos y a sus primas". ¡Todo el respeto por el respeto a la Crítica crítica! En la misma carta en que la Crítica crítica reprocha al citado *Couleur berlinés* el saltar con ligero esfuerzo por sobre sólidos y valiosos trabajos, sin haberlos estudiado, el creer *despachada* una obra diciendo que hace época, etc.; en esta misma carta, *ella misma* da por *despachadas* toda la investigación de la naturaleza y toda la *industria* con una simple manifestación de respeto. La cláusula que la Crítica crítica añade a su manifestación de respeto por la *investigación de la naturaleza* recuerda a los primeros rayos y truenos del bienaventurado caballero *Krug* contra la filosofía de la naturaleza.

"La naturaleza no es la única realidad *porque la comamos y la bebamos en sus productos concretos."* Lo que la Crítica crítica sabe de los *productos concretos* de la naturaleza es que *"los comemos y los bebemos."* ¡Todo nuestro respeto para la ciencia de la naturaleza de la Crítica crítica!

Consecuente con esto, opone a la incómoda y apremiante exigencia

de estudiar la "naturaleza" y la "industria" la siguiente retórica exclamación, indiscutiblemente ingeniosa: "¿O (!) cree usted acaso que *ya* se haya terminado con el *conocimiento* de la realidad *histórica?* ¿O (!) acaso conoce usted un solo período de la Historia que *en realidad* se conozca ya?"

¿O acaso cree la Crítica crítica haber llegado en el conocimiento de la realidad histórica ni siquiera al *comienzo,* mientras elimine *del* movimiento histórico el comportamiento teórico y práctico del hombre ante la naturaleza, la ciencia natural y la industria? ¿O cree acaso haber conocido ya, en realidad, cualquier período sin conocer, por ejemplo, la industria de este período, el modo directo de producción de la vida misma? Es cierto que la espiritualista, la *teológica* Crítica crítica sólo conoce — o se figura, por lo menos, conocerlas — las grandes acciones políticas, literarias y teológicas y las acciones de Estado de la Historia. Así como separa el pensamiento de los sentidos, el alma del cuerpo y se separa a sí misma del mundo, así también separa la Historia de la ciencia natural y de la industria y ve la cuna de la Historia, no en la grosera producción *material* sobre la tierra, sino en las vaporosas nubes que se forman en el cielo.

El representante de la masa "empedernida" y "dura de corazón", con sus certeros vituperios y amonestaciones, es despachado como un *materialista de masa.* Y no sale mejor parado otro corresponsal menos maligno, menos de masa, que, aun cifrando esperanzas en la Crítica crítica, no llega a ver estas esperanzas satisfechas. Este representante de la masa *"insatisfecha"* escribe: "Debo confesar, sin embargo, que el primer cuaderno de su revista aún *no ha satisfecho, en absoluto.* Habríamos esperado en verdad, otra cosa."

A lo que el *patriarca crítico* contesta, personalmente: "Que no habría de satisfacer las esperanzas lo sabría yo de antemano, pues no me era difícil imaginarme cuáles eran esas esperanzas. Tan grande es la extenuación, que se quiere tenerlo *todo de una vez.* ¿Todo? ¡No! A ser posible, todo y, al mismo tiempo, nada. Un todo que no cueste el menor esfuerzo, un todo que pueda adquirirse sin someterse a ninguna clase de desarrollo; un todo que, en una palabra, exista ya."

Malhumorado ante las indebidas exigencias de la "masa", que reclama siquiera *algo,* y hasta *todo,* de la Crítica, la cual, por principio y por don natural, *"no da nada",* el patriarca crítico, procediendo a la manera de la gente vieja, se pone a relatar una *anécdota.* Cuenta que, últimamente, un *conocido* berlinés se quejó amargamente de la prolijidad y lata minuciosidad de sus escritos, pues es sabido cómo el señor Bruno se las arregla para sacar una obra de muchos pliegos de extensión de un supuesto pensamiento, por pequeño que éste sea. El patriarca lo consoló, prometiéndole enviarle, amasada en una pequeña bola, para que pudiera

asimilársela más fácilmente, la tinta de imprenta necesaria para la impresión del libro. Según su explicación, la extensión de sus "obras" se debe, en efecto, a la mala distribución de la tinta de imprenta, del mismo modo que explica la nada de su "Literatur-Zeitung" por el vacío de la "masa profana", que, para llenarse, querría devorarlo todo y nada, a un mismo tiempo.

Pero, aun sin desconocer la importancia de las comunicaciones hechas hasta ahora, no es fácil llegar a ver una antítesis *histórico-universal* en el hecho de que un conocido de masa de la Crítica crítica la considere vacua y ella, a su vez, lo tenga a él por ayuno de crítica, de que otro conocido no vea satisfechas las esperanzas por él depositadas en la "Literatur-Zeitung" y de que un *tercer* conocido y amigo de la casa tenga por demasiado extensas las obras salidas de ella. Sin embargo, el conocido número 2, que había concebido esperanzas, y el amigo de la casa número 3, que desea, por lo menos, conocer los secretos de la Crítica crítica, representan el punto de transición hacia una relación más *plena de contenido* y más tensa entre la Crítica y la "masa acrítica". Todo lo que tiene *la* Crítica de cruel en cuanto a la masa de "corazón empedernido" y de "sano sentido común", lo tiene de despectiva su actitud hacia la masa que gime por verse *redimida* de la antítesis. La masa que se acerca a la Crítica con el corazón destrozado, el ánimo dispuesto a la penitencia y el espíritu lleno de humildad, escuchará, en premio a sus conmovedores anhelos, unas cuantas palabras *taimadas, proféticas y groseras.*

b) La masa "blanda de corazón" y "necesitada de redención"

El representante de la *masa sentimental, afectiva y necesitada de redención* menea la cola, implorando de la Crítica crítica una palabra bondadosa, con efusiones cordiales, reverencias y miradas de arrobamiento, como éstas: "¿Por qué le escribo esto y por qué me justifico ante usted? Porque le *respeto* y, por ello mismo, *deseo el respeto* de usted; porque le debo la mayor *gratitud* en lo tocante a mi desarrollo, razón por la cual le *amo. Mi corazón* me impulsa a *justificarme* ante usted, que me ha. . . censurado. . . Estoy *muy lejos* de querer *imponerme* a usted y, juzgando *por mí,* he pensado que *tal vez* a usted *mismo* pueda serle *grato* recibir una prueba de *simpatía* de parte de una persona a quien por lo demás no conoce. No tengo *en modo alguno* la *pretensión* de que conteste usted a esta carta: *no* quiero robarle el tiempo, del que podrá usted hacer mejor uso, *ni* imponerle a usted una carga, *ni tampoco* exponerme al *desaire* de ver *incumplido* algo en lo que he cifrado mi esperanza. *Aunque usted* atribuya esta carta a *sentimentalismo,* a *impertinencia* o a *vanidad* (!) o al motivo que quiera, y ya la conteste o no,

no puedo resistir al *impulso* de enviársela, y sólo deseo que reconozca usted en ella el sentimiento *de amistad* que la ha dictado"!!

Y, como Dios se ha apiadado siempre de los *simples de espíritu,* he aquí que este corresponsal de masa, pero humilde y que implora la misericordia crítica, ha visto *cumplidos* sus deseos. La Crítica crítica le contesta bondadosamente. Más aún. Le proporciona, al contestarle, la clave *más profunda* para ayudarle a comprender los objetos de su sed de saber.

Hace unos dos años, nos enseña la Crítica crítica, era algo adecuado a los tiempos recordar la Ilustración francesa del siglo XVIII, para hacer intervenir también estas *tropas ligeras* en un lugar de la batalla que en aquel entonces se libraba. Pero, ahora, la cosa es muy distinta. Hoy, las verdades cambian muy a prisa. Lo que entonces estaba *en su lugar* es, ahora, un descuido. Claro está que también era entonces "un *descuido",* aunque *"en su* lugar", el que la mismísima Crítica absoluta, en la "Anécdota" II, pág. 89, llamase a estas *tropas ligeras "nuestros santos",* nuestros *"profetas", "patriarcas",* etc. ¿A quién se le ocurriría ver una *tropa de "patriarcas"* en unas *tropas ligeras?* Y era un descuido "en su lugar" el hablar, como hablaba, con tanto entusiasmo, de la abnegación, la energía moral y la exaltación con que estas tropas *ligeras* "se habían pasado la vida pensando, laborando y estudiando en pro de la verdad". Como era también un "descuido" el que en el "Prólogo" al "Cristianismo descubierto" declarase que estas tropas *"ligeras"* "habían llegado a parecer invencibles y cualquier *experto* habría atestiguado de antemano que *sacarían al mundo de quicio",* y asimismo había llegado a "parecer indudable que conseguirían también dar al *mundo* una *nueva forma". ¿Estas tropas ligeras?*

Y la Crítica crítica sigue adoctrinando a los representantes de la "masa *cordial"* ávidos de saber, como sigue:

"Aunque los franceses adquirieran un *nuevo* mérito histórico con sus intentos de crear una nueva teoría social, *ahora* se hallan, *sin embargo, agotados,* su nueva teoría no era aún *pura,* sus fantasías sociales, su *democracia pacífica* no se hallan aún totalmente libres de las premisas del viejo estado de cosas."

La Crítica habla aquí — suponiendo que hable de algo — del *fourierismo* y, especialmente, del fourierismo de la "Démocratie pacifique." Pero ésta dista mucho de ser la "teoría social" de los franceses. Los franceses tienen *teorías sociales,* pero no *una* teoría social, y no digamos ese aguado fourierismo que predica la "Démocratie pacifique" y que no es otra cosa que la teoría social de una parte de la burguesía filantrópica; el pueblo, por su parte, es *comunista,* aunque dividido en multitud de las más diversas fracciones; el verdadero movimiento y la elaboración de estos diversos matices sociales no sólo no se han

agotado, sino que es precisamente ahora cuando *comienzan.* Pero no terminarán en la *teoría* pura, es decir, abstracta, como querría la Crítica crítica, sino en una *práctica* totalmente *práctica,* la cual no se preocupará en lo más mínimo de las categóricas categorías de la Crítica.

"Ninguna nación", sigue charlando la Crítica, "lleva hasta *ahora alguna* ventaja sobre la otra"... "Y, si una llegara a adquirir algún predominio espiritual sobre la otra, sería aquella que fuese capaz de criticarse a sí misma y a las demás y de llegar a conocer las causas de la decadencia general."

Toda nación lleva hasta *ahora alguna ventaja* sobre la otra. Pero, si la profecía crítica fuera cierta, ninguna nación *llegaría* a tener ventaja alguna sobre la otra, pues todos los pueblos civilizados de Europa —ingleses, alemanes, franceses— "se *critican*" ahora "a sí mismos y a los demás" y son "capaces de llegar a conocer las causas de la decadencia general". Finalmente, no pasa de ser una fraseológica *perogrullada* afirmar, como aquí se hace, que el "criticar", el "conocer", la actividad *espiritual,* confieren una *superioridad espiritual,* y la Crítica, que, con su infinita autoconciencia, se coloca por encima de las naciones y aguarda a que éstas, postradas a sus pies, imploren de ella sus luces, acaba de revelar con este caricaturesco idealismo germánico-cristiano, cómo se halla hundida hasta las orejas en la porquería de la *nacionalidad alemana.*

La crítica de los franceses e ingleses no es una personalidad tan abstracta y ultraterrenal que se halle al margen de la humanidad, sino que es la *actividad humana real* de individuos que son miembros laboriosos de la sociedad y que, como seres humanos, sufren, sienten, piensan y actúan. De ahí que su crítica sea, al mismo tiempo, práctica, y su comunismo un socialismo en el que ofrecen medidas prácticas y tangibles, en el que no se limitan a pensar, sino que, sobre todo y más aún que eso, actúan, la crítica viva y real de la sociedad existente, el conocimiento de las causas de la "decadencia".

Después de los esclarecimientos de la Crítica crítica con destino a los miembros de la masa ávidos de saber, aquélla puede decir con razón, refiriéndose a su "Literatur-Zeitung":

"Aquí se ejerce la crítica *pura,* expositiva, que aborda las cosas y a la que nada hay que añadir." Aquí no se ofrece *nada sustantivo,* no se ofrece, en general, *nada,* fuera de la *Crítica vacía,* es decir, la crítica que se consuma al llegar al límite máximo de la falta de crítica. *La* Crítica da a las prensas citas acotadas y alcanza su esplendor en los *extractos. Wolfgang Menzel* y *Bruno Bauer* se dan la mano como hermanos, y la Crítica crítica se halla *en el punto* en que se hallaba la *filosofía de la identidad* en los primeros años de este siglo, cuando *Schelling* protestaba contra la insinuación de masa de que pretendía

ofrecer algo, cualquier cosa, fuera de la filosofía *pura,* de la filosofía *totalmente filosófica.*

c) La gracia se abre para la masa

Ese corresponsal blando de corazón a cuyo adoctrinamiento acabamos de asistir mantenía una actitud *placentera* ante la Crítica. En su persona, la tensión entre la *masa* y *la Crítica* se insinúa solamente de un modo idílico. Ambos lados de la antítesis *histórico-universal* se comportaban aquí, el uno con respecto al otro, de un modo *bienintencionado* y *cortés* y, por tanto, *exotérico.*

Donde la Crítica crítica revela el efecto *antisanitario,* estremecedor de los espíritus, que ejerce sobre la masa, es en un corresponsal que tiene ya un pie en la Crítica y que con el otro pisa todavía en el mundo profano. Este corresponsal representa a la "masa" en sus luchas *interiores* con la Crítica.

En ciertos momentos, le parece "que el señor y sus amigos no comprenden a *la humanidad",* que son, en realidad, ciegos. Pero enseguida se corrige: "Veo tan *claro como la luz del sol* que usted tiene razón y que sus pensamientos responden a la verdad, pero me *perdonará* si le digo que *tampoco* el pueblo se equivoca... ¡Oh, *sí!,* el pueblo tiene razón... Que usted tiene razón, no puede negarlo... No sé, realmente, a dónde va a conducir todo esto: usted dirá... pues bien, quédate en casa... *Desgraciadamente,* ya no puedo hacerlo... *¡Ay!*... Parece que, a la postre y de otro modo, tendría que volverse uno *loco...* Espero que acogerá usted esto con *benevolencia...* Créame usted que el conocimiento adquirido le vuelve a uno, a veces, tan *estúpido* como si una rueda de molino le diera vueltas en la cabeza." Y otro corresponsal escribe también que *"en ocasiones* se siente *desconcertado".* Como se ve, en aquel corresponsal *labora* la *gracia crítica, abriéndose paso.* ¡Pobre gusano! La masa pecadora tira por él de un lado, y del otro la Crítica crítica. Pero no es el conocimiento adquirido el que pone a los catecúmenos de la Crítica crítica en este estado de embotamiento, sino que es el dilema de la *fe* y la *conciencia:* ¿Cristo o el pueblo, Dios o el mundo, Bruno Bauer y sus amigos o la masa profana? Pero, como a la irrupción de la gracia *divina* precede el desgarramiento extremo del pecador, lo que prepara el camino a la gracia *crítica* es el *atontamiento* aplastante. Y cuando aquella gracia se abre paso, por fin, el elegido no pierde, ciertamente, la estupidez, pero sí la *conciencia de la estupidez.*

3. La masa acrítica-crítica o la Crítica y el "Couleur berlinés"

La Crítica crítica no ha logrado presentarse como *la antítesis esencial* y, por tanto, al mismo tiempo, como el *objeto esencial* de la humanidad

en masa. Prescindiendo de los representantes de la masa *empedernida,* que reprocha a la Crítica crítica su *carencia de objeto* y le da a entender del modo más galante que aún no ha pasado por el *"proceso de muda"* espiritual, y que debe empezar por adquirir sólidos conocimientos, tenemos que el corresponsal *blando de corazón,* en primer lugar, no es ninguna *antítesis* y, en segundo lugar, que la verdadera razón de su acercamiento a la Crítica crítica es *puramente personal.* Lo que él quiere, en rigor, como cualquiera puede ver en su carta, releyéndola por extenso, no es más que hacer de su devoción por el señor *Bruno Bauer* mediadora de su devoción por el señor Arnold Ruge. Intento de mediación este que hace honor a su buen corazón, pero que no representa, en modo alguno, un *interés de masa.* Finalmente, el último corresponsal que aparecía no era ya un *verdadero* miembro de la masa, sino un catecúmeno de la Crítica crítica.

La *masa* es, en general, un objeto *indeterminado,* que, por tanto, no puede ejercer una determinada acción ni entrar en una relación determinada. *La* masa, en cuanto objeto de la Crítica crítica, no tiene nada de común con las masas *reales,* que forman entre sí, a su vez, antítesis muy masivas. *Su* masa es "obra de ella misma, como si un naturalista, en vez de hablar de determinadas clases, colocase frente a sí *la* clase.

Por eso, además de esta masa *abstracta,* quimera de su propio cerebro, la *Crítica crítica* necesita de una *masa determinada,* empíricamente demostrable y no simplemente imaginada, para poseer una antítesis realmente masiva. Esta masa debe necesariamente ver en la Crítica crítica, a un tiempo mismo, su *esencia* y la *negación de su esencia.* Tiene que *querer* ser Crítica crítica, no-masa, sin *poder* serlo. Esta masa crítica-acrítica es el *"Couleur berlinés",* mencionado más arriba. A un color berlinés se reduce, en efecto, la *masa* de la humanidad que se ocupa seriamente de la Crítica crítica.

El "Couleur berlinés", el *"objeto esencial"* de la Crítica crítica, con el que ésta se ocupa siempre mentalmente y que siempre ve mentalmente ocupado con ella, consiste, que nosotros sepamos, en unos cuantos ci-devant[4] *neohegelianos,* a quienes la Crítica crítica, según ella afirma, infunde en parte el *horror vacui*[5] y, en parte, la sensación *de la nulidad.* No entramos, al decir esto, a investigar los hechos, sino que nos atenemos a las manifestaciones de *la* Crítica.

Ahora bien, la *correspondencia* está destinada, fundamentalmente, a explicar *prolijamente* al público esta relación *histórico-universal* entre *la* Crítica y el "Color berlinés", a revelar su profundo significado, a exponer la necesaria crueldad de la Crítica para con esta "masa" y,

[4] Anteriormente. (N. del E.)
[5] Horror del vacío. (N. del E.)

finalmente, a crear la apariencia de que el *mundo entero* vive angustiosamente preocupado de esta antítesis, manifestándose los unos en pro y los otros en contra del método de *la* Crítica. Así, por ejemplo, la Crítica *absoluta* escribe a un corresponsal que abraza el partido del "Color berlinés": "*Tantas veces* he oído *ya* tales cosas, que he decidido no tomarlas en consideración." El mundo no sospecha siquiera con cuánta frecuencia ha tenido que preocuparse de *tales* cosas críticas.

Oigamos ahora cómo informa acerca del Color berlinés un miembro de la masa *crítica:*

"Si alguien reconoce a los Bauers" (pues a la Sagrada familia hay que reconocerla siempre pêle-mêle,[6] así comienza su respuesta, "ese alguien soy *yo,* pero ¡la "Literatur-Zeitung"! ¡Las cosas, como son! Fue interesante para mí saber lo que pensaba de usted uno de esos radicales, de esos hombres listos del año 42. . . " Y, a continuación, se nos informa de que el desgraciado tenía toda clase de censuras que hacer a la "Literatur-Zeitung."

Encontraba tosca y exagerada la novela del señor Edgar titulada "Los tres hombres honestos". No comprendía que la *censura* no es tanto un combate cuerpo a cuerpo, una lucha hacia el exterior, como una lucha interior. No se molestan en mirar hacia adentro y en sustituir las *frases contrarias a la censura* por el *pensamiento crítico sutilmente* desarrollado y desdoblado en todos sus aspectos. Encontraba superficial el estudio del señor Edgar sobre Béraud. El informante crítico, en cambio, lo encuentra concienzudo. Es cierto que confiesa: "*No* conozco el libro de Béraud. En cambio, *cree* que el señor Edgar ha *logrado,* etc., etc., y sabido es que la fe salva el alma. "En general", prosigue el creyente crítico, "él" (es decir, el del Couleur berlinés) *no* está *nada* satisfecho de las cosas de Edgar." Y tampoco encuentra que a *Proudhon* se le trate con profundidad suficientemente *seria*". Al llegar aquí, el informante extiende al señor Edgar el siguiente testimonio: "*Es cierto que yo conozco* (! ?) a Proudhon, y sé que la exposición de Edgar ha tomado de él los puntos *característicos* y los ha ido exponiendo, los unos junto a los otros, de un modo ilustrativo." La única razón de que la crítica tan *excelente* de Proudhon no satisfaga sólo puede residir, según el informante, en que el señor Edgar no *desencadena ninguna clase de malos vientos* contra la propiedad. Más aún, imagínese que el adversario encuentra *insignificante* el ensayo del señor Edgar sobre la Unión ouvrière. El informante consuela así al señor Edgar: "Como es natural, en ello no se contiene nada *original,* y estas gentes se han replegado de nuevo sobre las posiciones de *Gruppe,* en las que *siempre se han mantenido.* ¡Dar, dar, *dar,* es lo que debe *la* Crítica! ¡Como si la Crítica no hubiese aportado ya toda una serie de descubrimientos completamente

[6] Todos juntos y en montón. (N. del E.)

nuevos en el campo de la lingüística, de la Historia, de la filosofía, de la Economía política, de la jurisprudencia! ¡Y es tan modesta, que permite que se le diga que no ha aportado nada *original!* Hasta nuestro corresponsal crítico aporta a la mecánica anterior algo desconocido cuando hace a las gentes *retornar* a las *mismas* posiciones en que siempre se *han mantenido.* El recuerdo de las posiciones de *Gruppe* es bastante poco hábil. Gruppe, en su folleto por lo demás harto miserable y no digno de mención, preguntaba al señor Bruno qué tenía que aportar en el terreno crítico sobre la *lógica especulativa.* A lo que el señor Bruno contestaba remitiéndole a las generaciones venideras, y... "bien necio será quien aguarde la respuesta".

Así como Dios castigó ya al descreído Faraón endureciendo su corazón y *no considerándolo digno* de ser iluminado, así también asegura el informante: "Por eso *no son dignos, en modo alguno,* de ver o de conocer en vuestra "Literatur-Zeitung" el contenido." Y, en vez de aconsejar a su amigo Edgar que se procure pensamientos y conocimientos, le da este consejo: "Edgar debe adquirir un *saco de frases* y, en lo sucesivo, al escribir sus ensayos, meter la mano en él a ciegas, para adquirir un estilo que encuentre eco en el público." Aparte de asegurar que median "cierta ira, disgusto, falta de contenido, ausencia de pensamientos, sospecha de algo que no aciertan a descubrir y un sentimiento de nulidad" — epítetos todos estos que van dirigidos, como fácilmente se comprende, al Couleur berlinés —, se hacen a la Sagrada familia elogios como el siguiente: "la facilidad del tratamiento que llega hasta el fondo del asunto, el dominio de las categorías, la visión adquirida por el estudio, en una palabra, el *dominio* de *los temas".* El ("es decir, el del Couleur berlinés) toma la cosa con facilidad, mientras que usted hace ver la cosa fácilmente". O este otro: "Usted emplea en la "Literatur-Zeitung" la crítica pura, expositiva, que va al fondo del problema."

Y, por último, leemos: "Le escribo todo esto tan prolijamente, porque sé que le causo *un placer* al comunicarle las opiniones de mi amigo. Por ellas puede usted ver que la "Literatur-Zeitung" cumple su cometido." Cometido que es la antítesis del Couleur berlinés. Si hasta ahora hemos vivido la *polémica* del *Couleur berlinés* contra la Crítica crítica y su reprimenda con vistas a esta polémica, ahora se nos describe de un doble modo su aspiración a la misericordia de la Crítica crítica.

Un corresponsal escribe: "Mis conocidos de Berlín me han dicho, cuando estuve allí a comienzos de este año, que usted rechazaba a todo el mundo y lo alejaba lo más posible, que se mantenía completamente aislado y rehuía celosamente toda aproximación, todo trato. Yo no puedo saber, naturalmente, de quién es la culpa."

La Crítica *absoluta* contesta: "La Crítica no toma *ningún partido,* no quiere tener a ningún partido como suyo; es *solitaria,* por cuanto

que se adentra en *su* objeto y por cuanto que se enfrenta a él. *Se desentiende de todo.*"

Del mismo modo que la Crítica crítica cree sobreponerse a todas las antítesis dogmáticas al sustituir las antítesis reales por la antítesis imaginaria de *sí misma y el mundo, del Espíritu santo* y la *masa profana,* cree colocarse por encima de los *partidos* al caer por *debajo* del *punto de vista de partido,* al enfrentarse a sí misma como *partido* al resto de la humanidad y concentrar todo interés en la personalidad del señor Bruno & Comp. Que la Crítica se entroniza en la soledad de la *abstracción,* que ella misma, al ocuparse aparentemente de un *objeto,* no sale de su soledad carente de objeto para entrar en una relación verdaderamente *social* con un *objeto real,* porque *su objeto* es solamente el objeto *de su imaginación,* simplemente un objeto imaginario, es una *confesión* crítica cuya verdad aparece confirmada por toda nuestra exposición. Y no menos certeramente determina ella el carácter de su *abstracción* como la abstracción *absoluta,* al decir que *"se desentiende de todo",* y el desprender la *nada de todo,* de *todo* pensamiento, de toda intuición, etc., es el *absurdo absoluto.* Por lo demás, la soledad que se logra desentendiéndose, abstrayéndose de *todo,* se halla tan poco libre del objeto de que se abstrae como *Orígenes* del *miembro de la procreación* del que se *desentendía.*

Otro corresponsal comienza presentando a *uno* del "Couleur berlinés", a quien "ha visto y hablado", como "malhumorado", "abatido", "sin poder abrir ya la boca", como "pusilánime", a pesar de que antes "siempre tenía a mano una palabra muy *insolente*". Pues bien, este miembro del "Couleur berlinés" relata al corresponsal, quien a su vez informa de ello a la Crítica:

«Dice que no puede comprender que hombres como ustedes dos, que por lo demás rinden homenaje al principio de la humanidad, puedan comportarse de un modo tan reservado, tan displicente y hasta tan soberbio.» No sabe, tales son sus palabras, "por qué hay algunos que, al parecer, provocan deliberadamente una escisión. Todos abrazamos, sin embargo, el mismo punto de vista; todos *rendimos homenaje* al extremo, a la crítica; todos somos capaces de comprender y aplicar un pensamiento extremo, aunque no salga de nosotros". Según él, "el principio inspirador de esta escisión no es otro que el egoísmo y la soberbia". Y, al llegar aquí, el corresponsal desliza una palabra buena: "Acaso algunos de nuestros amigos, por lo menos, no han comprendido *la* crítica o carecen tal vez *de la buena voluntad de la crítica*. . . "Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas.»" [7]

La Crítica contesta con las siguientes *antítesis* entre ella y el Color berlinés:

[7] Aunque las fuerzas falten, hay que elogiar la voluntad. (N. del E.)

"Existen *diferentes* puntos de vista de la crítica." Aquéllos "creían tener la crítica en el bolsillo"; la Crítica, en cambio, "conoce y aplica realmente el poder de la crítica", es decir, no se la guarda en el bolsillo. Para los primeros, la crítica es una mera forma; para ella, por el contrario, es lo *"más pleno de contenido* o, por mejor decir, lo único *pleno de contenido"*. Como el pensamiento absoluto se considera a sí mismo como si fuese toda realidad, *así* también la Crítica crítica. Por eso no ve *fuera de sí* ningún contenido; no es, por tanto, la crítica de objetos *reales,* que moren fuera del sujeto crítico, sino que es ella, por el contrario, la que *hace* el objeto, es *sujeto-objeto* absoluto. Continuemos. "El primer acto de la crítica debe comenzar con tópicos acerca de todo, dejando a un lado el estudio de las cosas, y el segundo desentenderse *de todo* por medio de tópicos." El primer acto es *"ignorantemente listo",* el segundo "estudioso". El segundo acto es, ciertamente, poco listo y aprende par ça, par là,[8] pero sólo aparentemente, sólo para poder lanzar lo superficialmente aprendido como sabiduría autoinventada convertida en "tópico" contra la masa, de la que se aprendió, y reducirlo a un absurdo crítico-crítico.

"Para los primeros son importantes palabras y frases como "extremo", "ir más allá", "no ir bastante lejos", en las que ellos ven supremas categorías adoradas; la segunda, en cambio, *ahonda en las posiciones* y no les aplica las *medidas* de aquellas categorías abstractas."

Fijémonos en las exclamaciones de la Crítica núm. 2: ¡ya no se habla de política, la filosofía está liquidada!, en su afirmación de que está por encima de los sistemas sociales y en sus argumentaciones por medio de palabras tales como "fantástico", "utópico", etc.: ¿qué es todo esto sino una versión *críticamente enmendada* del "ir más allá" y del "no llegar bastante lejos"? Y sus "medidas", tales como *"la* Historia", *"la* Crítica", la "síntesis de los objetos", "lo viejo y lo nuevo", "Crítica y masa", el "ahondar en las posiciones"; en una palabra, todos sus tópicos, ¿son acaso otra cosa que *medidas categóricas,* y abstractamente categóricas, además?

"Los primeros son teológicos, malignos, envidiosos, mezquinos, arrogantes; los segundos, lo *contrario* de todo eso."

Después que *la* Crítica, de ese modo, se tributa a sí misma en una alentada una docena de elogios y predica de sí todo lo que le falta a los del Couleur berlinés, a la manera de Dios, que *es* todo lo que *no es el hombre,* se extiende a sí misma el siguiente testimonio: "Ha alcanzado una claridad, una sed de saber y una quietud que la hacen *inatacable* e *insuperable."*

Por eso, frente a su antítesis, el Couleur berlinés "sólo puede asumir, a lo sumo, la actitud de la *risa olímpica".* Y esta *carcajada*

[8] A salto de mata. (N. del E.)

— con su habitual minuciosidad, desarrolla lo que esta risa es y lo que no es —, "esta carcajada no tiene nada de soberbia". ¡Dios nos guarde! Es la negación de la negación. "*Es solamente el proceso* que *el crítico tiene necesariamente que aplicar,* con fruición y tranquilidad de espíritu, contra un *punto de vista subordinado* que *presume* de ser *igual* al suyo." ¡Qué presunción! ¡Por tanto, cuanto *el* crítico se ríe, *aplica* un *proceso!* ¡Y, en su "tranquilidad de espíritu", aplica el *proceso de la risa,* no contra personas, sino contra un *punto de vista!* ¡Hasta la *risa* es *una categoría* que él aplica e incluso *tiene necesariamente* que aplicar!

La crítica *exterior al mundo* no es una *actividad esencial* del *sujeto humano real,* que vive, por tanto, en la sociedad *presente,* que sufre y comparte sus penas y sus goces. El individuo *real* es solamente un *accidente,* un receptáculo terrenal de *la* Crítica crítica, que se revela en él como la *sustancia eterna.* El sujeto, aquí, no es la crítica del individuo humano, sino que es el *individuo no-humano* el sujeto *de la crítica.* La crítica no es una *manifestación del hombre,* sino el hombre una *enajenación de la crítica,* razón por la cual el crítico vive totalmente al margen de la sociedad.

"¿Puede el crítico vivir en el seno de la sociedad que critica?" Aunque más exacto sería preguntar: ¿no debe vivir en el seno de esta sociedad, no debe ser él mismo una manifestación de vida de esta sociedad? ¿Por qué *vende* el crítico sus productos espirituales, si con ello hace suya la peor de las leyes de la sociedad actual? "*El* crítico no tiene derecho a atreverse siquiera a inmiscuirse *personalmente* en la sociedad." Por eso se forma una *Sagrada Familia,* del mismo modo que el solitario Dios aspira a superar en la Sagrada Familia su aburrida separación de toda sociedad. Si el crítico *quiere desentenderse de la mala sociedad,* lo primero que tiene que hacer es desentenderse de la *sociedad de sí mismo.* "Y así, el crítico se ve privado *de todos los goces de la sociedad,* pero también le son ajenos *sus sufrimientos.* No conoce ni la *amistad*" — exceptuando a los amigos críticos — "ni el amor" — con excepción del *amor propio* —, "pero, a cambio de ello, la calumnia se estrella, impotente, contra él; nada puede injuriarle; no sabe lo que es el odio ni la envidia; la rabia y el rencor son *afectos* para él *desconocidos*". En una palabra, el crítico se halla exento de todas las *pasiones humanas;* es un *personaje divino* y puede aplicar aquella canción de la monja, que dice:

Yo no pienso en ningún hombre,
Yo no pienso en el amor,
Pienso tan sólo en el cielo,
Sólo pienso en el Señor.

La Crítica no sabe escribir un solo pasaje sin contradecirse. Así, nos dice, por último: "El crítico *no se ríe,* pues no vale la pena, de los filis-

teos que arrojan piedras contra él" — pues debe verse lapidado, según el símil bíblico —, "que lo desconoce y le atribuye motivos *impuros*" — ¡mira que atribuir a la Crítica *pura* motivos *impuros!* —, "para *igualarlo consigo*" — la quimera de la igualdad, contra la que se ha amonestado más arriba —, sino que mira a su fondo y los repudia serenamente, en su insignificante significación."

Más arriba, veíamos cómo el crítico tenía *necesariamente* que aplicar el proceso de la *carcajada* contra "el punto de vista subordinado que presumía de ser igual". La falta de claridad de la Crítica crítica acerca de su modo de proceder contra la impía "masa" parece casi apuntar a una irritación interior, a un ataque de bilis, para el que los "afectos" no son, precisamente, algo "desconocido".

No debemos, sin embargo, desconocer la realidad. La Crítica, después de haber estado luchando hasta ahora como un Hércules para "*desentenderse*" de la "profana masa" acrítica y de "todo", ha logrado conquistarse, por último, a fuerza de trabajos, una existencia *solitaria, divina, que se basta a sí misma, absoluta.* Si en las primeras manifestaciones de esta su "nueva fase" el viejo mundo de los *pecaminosos afectos* aún parecía ejercer cierta fuerza sobre ella, ahora encontraremos encarnados en una "*forma artificial*" su enfriamiento estético y su *transfiguración* y veremos consumada su *penitencia,* para que, al fin, pueda festejar, como segundo *Cristo* triunfante, el *Juicio final crítico* y ascender tranquilamente al cielo, después de haber vencido al dragón.

CAPITULO VIII

DESCENSO AL MUNDO Y TRANSFIGURACION DE LA "CRITICA CRITICA" O LA "CRITICA CRITICA" COMO RUDOLPH, PRINCIPE DE GEROLDSTEIN

Rudolph, príncipe de Geroldstein, *expía*, en su *paso por el mundo*, un *doble* crimen, su crimen *personal* y el crimen de la *Crítica crítica.* El mismo, en acalorado diálogo, desenvaina la espada contra su padre, mientras la Crítica crítica, en acalorado coloquio, se deja arrastrar a pecaminosos afectos en contra de la masa. La Crítica crítica no ha revelado *ni un solo* misterio. Rudolph expía este pecado y revela *todos* los misterios.

Rudolph es, como informa el señor Szeliga, el *primer* servidor del *Estado* de la humanidad. (El *Estado de la humanidad* del suabo *Egidius*. Véase "Konstitutionelle Jahrbücher" del Dr. Karl Weil, 1842, tomo II.)

Para que *el mundo no perezca,* deben, según la afirmación del señor Szeliga, "actuar los hombres de la crítica despiadada. . . Rudolph es uno de *estos* hombres. . . Rudolph capta el pensamiento de la *crítica pura.* Y este pensamiento es más fecundo, para él y para la humanidad, que *todas* las experiencias que ésta haya podido reunir en su *Historia,* que *todo* el saber que Rudolph haya podido asimilarse de esta Historia, aun guiado por el más fiel de los maestros. . . El juicio imparcial con que Rudolph eterniza su *paso por el mundo* no es, en efecto, otra cosa que *"la revelación de los misterios de la sociedad"*. Es *"el misterio revelado de todos los misterios"*.

Pero Rudolph dispone de infinitamente más medios *externos* que los demás hombres de la Crítica crítica. Esta se consuela, diciendo:

"Inasequibles son para los menos favorecidos por la suerte los *resultados* (!) de Rudolph, no asequibles para ellos la hermosa meta" (!). La Crítica deja, pues, a cargo del Rudolph favorecido por la suerte el *realizar* sus propios *pensamientos.* Y se limita a acompañarle, cantando:

Vete tú delante,
A cazar el pato,
Con las botas de agua, y no el zapato.

Acompañemos a Rudolph en su paso crítico por el mundo, *"más fecundo* para la *humanidad* que todas *las experiencias* que ésta haya podido reunir en su Historia, que *todo el saber,* etc., y que *por dos veces* salva al mundo de la *hecatombe.*

1. La metamorfosis crítica de un carnicero en un perro, o el Chourineur.

Chourineur era de por sí un carnicero. Diversas colisiones convierten a este hombre salvaje en un asesino. Rudolph se encuentra con él casualmente, en el momento en que acaba de maltratar a Fleur de Marie. Rudolph descarga sobre la cabeza del diestro beodo unos cuantos puñetazos magistrales, imponentes. Se gana, con ello, el respeto de Chourineur. Más tarde, en la taberna de los delincuentes, Chourineur da pruebas de su bondadoso temperamento. Rudolph le dice: "Todavía tienes corazón y honor." Y, con estas palabras, le infunde el respeto de sí mismo. Chourineur se ha enmendado o, como dice el señor Szeliga, se ha convertido en un *"ente moral"*, Rudolph lo toma bajo su protección. Sigamos el proceso de cultura de Chourineur, dirigido por Rudolph.

1ª fase. La primera lección que Chourineur recibe es una lección de hipocresía, deslealtad, perfidia y *simulación.* Rudolph utiliza al moralizado Chourineur exactamente del mismo modo que *Vidocq* utilizaba a los delincuentes por él moralizados; es decir, hace de él un *espía* y un *agent provocateur.* Se aconseja que se revista ante el *maître d'école* de la *"apariencia"* de que ha cambiado sus "principios de no robar", que proponga al maître d'école una expedición de latrocinio y que le haga caer, así, en una trampa tendida por Rudolph. Chourineur tiene la sensación de que se le quiere arrastrar a una "farsa". Protesta contra la sugestión de que desempeñe el papel de *espía* y *agente provocador.* A Rudolph no le cuesta trabajo convencer a aquel hombre primitivo, mediante la *"pura" casuística* de la Crítica crítica, de que una mala acción no es una mala acción cuando se comete por motivos *"buenos y morales"*. Chourineur, ya convertido en agente provocador, empuja a la hecatombe a su antiguo compañero, bajo manto de confianza y camaradería. Por *primera vez* en su vida, comete una *infamia.*

2ª fase. Volvemos a encontrarnos con *Chourineur* como *garde-malade* [1] de Rudolph, a quien ha salvado de un peligro de muerte.

Chourineur se ha convertido en un ente tan *honesto* y tan *moral,* que rechaza la propuesta del médico negro David de que se tienda en el suelo, por miedo a manchar la alfombra. Más aún, es tan *tímido,* que ni siquiera se atreve a sentarse en una silla. Primero, vuelve la silla del revés y después se sienta sobre los pies delanteros de la silla. Y no deja de presentar sus excusas cada vez que da el tratamiento de "amigo" o de monsieur,[2] en vez de monseigneur,[3] al señor Rudolph, a quien acaba de salvar la vida.

[1] Enfermero. (N. del E.)
[2] Señor. (N. del E.)
[3] Monseñor. (N. del E.)

¡Admirable domesticación del implacable hombre salvaje! Chourineur proclama el más íntimo misterio de su metamorfosis crítica cuando confiesa a Rudolph que siente por él el mismo apego que un *bulldog* por su dueño. "Je me sens pour vous, comme qui dirait *l'attachement* d'un *bouledogue* pour *son maître.*" [4] El antiguo carnicero se ha convertido en un perro. A partir de ahora, todas sus virtudes se reducirán a la virtud del perro, al puro *"dévouement"* por su amo. Su independencia, su individualidad desaparecerán totalmente. Pero, así como los malos pintores tienen que poner a sus pinturas un cartel en la boca para indicar lo que representan, Eugenio Sue pondrá al *"bouledogue"* un cartel en la boca, que asegure a cada paso: "Aquellas dos palabras: tienen un corazón y honor, han hecho de mí un *hombre.*" Chourineur encontrará, hasta exhalar el último aliento, en este cartel, y no en su individualidad humana, el motivo de sus actos. Como prueba de su corrección moral, se parará a reflexionar muchas veces acerca de su propia excelencia y de la maldad de otros individuos, y tantas veces como emita, venga o no a cuento, tópicos morales, Rudolph le dirá: "Me gusta oirte *hablar* así." Y es que Chourineur no se ha convertido en un bulldog cualquiera, sino en un *bulldog moral.*

3ª fase. Hemos tenido ya ocasión de admirar la *filistea honestidad* que ha venido a sustituir al desembarazo *grosero,* pero *audaz,* de Chourineur. Ahora, nos enteramos de que, como cuadra a un *"ente moral"*, se ha asimilado también los aires y la actitud de un *filisteo.*

"A le voir marcher — on l'eût pris pour le *bourgeois* le plus inoffensif du monde." [5]

Pero más triste aún que esta forma es el contenido que Rudolph da a su vida críticamente reformada. Lo envía a Africa, para que sirva al mundo infiel de ejemplo vivo y saludable de lo que es el "arrepentimiento." A partir de ahora, no representará ya su propia naturaleza humana, sino un dogma cristiano.

4ª fase. La transformación crítico-moral por él sufrida ha hecho de Chourineur un hombre tranquilo y cauteloso, que norma su conducta conforme a las reglas del miedo y de la sagacidad.

"Le chourineur", nos informa Murph, cuya simpleza indiscreta anda constantemente divulgando secretos, "n'a pas dit un mot de l'exécution du maître d'école, de *peur* de *se* trouver compromis." [6]

Chourineur sabe, por tanto, que lo hecho con el maestro de escuela era un acto contrario a la ley. Y lo guarda en secreto, por miedo a comprometerse. ¡*Sabio* Chourineur!

[4] Siento por vos algo así como el *apego* de un *bulldog* por su *dueño.* (N. del E.)

[5] Viéndole andar, se le tomaría por el *burgués* más inofensivo del mundo. (N. del E.)

[6] El Chourineur no ha dicho ni una palabra del castigo infligido al maestro de escuela, por *miedo* a *verse* comprometido. (N. del E.)

5ª fase. Chourineur ha perfeccionado su cultura moral hasta tal punto, que su actitud *perruna* ante Rudolph reviste en su conciencia una forma civilizada. Y así, dice a *Germain,* después que le ha salvado la vida:

"Tengo un protector que es para mí lo mismo que *Dios* para los *sacerdotes:* es como para postrarse de hinojos ante él." Y, mentalmente, se hinca de rodillas ante su Dios. "El señor Rudolph", sigue diciéndole a Germain, "os protege. Le llamo *señor,* aunque debería llamarle *monseñor.* Pero acostumbro a llamarle *señor* Rudolph, y él me lo consiente".

"¡Espléndido despertar y florecer!", exclama Szeliga, en su arrobamiento crítico.

6ª fase. Chourineur termina dignamente su carrera de puro dévouement, de bulldogismo moral, dejándose matar a puñaladas por su monseñor. En el preciso instante en que el Esqueleto amenaza al príncipe con su puñal, Chourineur detiene el brazo del asesino. Esqueleto le cose a puñaladas. Pero Chourineur, ya moribundo, dice a Rudolph: "Tenía razón al decir que un *pedazo de tierra* (un bulldog) como yo podía ser útil, a veces, a un *gran monseñor* como vos."

Y a esta perruna manifestación, que resume en *un* epigrama toda la carrera de la vida de un Chourineur, añade el cartel puesto en su boca:

"Estamos en paz, señor Rudolph. Vos me dijisteis que yo tenía corazón y honor."

El señor Szeliga comenta, con todas las fuerzas de su cuerpo: "¡Qué mérito tan grande el de Rudolph, al restituir a la *humanidad* (?) a este bribón." (!)

2. La revelación del misterio de la religión crítica o Fleur de Marie

a) La especulativa Flor de María

Algunas palabras más acerca de la especulativa "Flor de María" del señor Szeliga, antes de que pasemos a hablar de la Fleur de Marie de Eugenio Sue.

La especulativa "Flor de María" es, ante todo, una *rectificación.* Partiendo de la construcción del señor Szeliga, el lector podría, en efecto, llegar a la conclusión de que Eugenio Sue ha "separado la exposición del fundamento objetivo (del "estado universal") del desarrollo de las fuerzas individuales actuantes, que sólo pueden comprenderse proyectadas sobre aquel fondo".

Aparte de la misión de rectificar esta errónea presunción del lector, sugerida por la exposición del señor Szeliga, Flor de María tiene,

además, otra misión metafísica que cumplir, en nuestra "epopeya", es decir, en la del señor Szeliga.

"El *estado universal* y el suceso épico *no* se entrelazarían *tampoco todavía,* artísticamente, en un todo verdaderamente *armónico* si sólo se entrecruzaran en una abigarrada mezcla, alterándose tan pronto aquí un fragmento de estado universal como allí la acción de una escena. Para que surja una *unidad real,* es necesario que ambos elementos, los misterios de este *mundo* cautivo y la claridad, la franqueza y la seguridad con que *Rudolph* penetra en ellos y los descubre choquen en *un solo* individuo... Flor de María tiene esta misión."

El señor Szeliga construye una Flor de María por analogía con la construcción *baueriana* de la *Madre de Dios.*

De una parte, está lo *"divino" (Rudolph),* "al que se atribuye todo poder y toda libertad" y que es el único principio *activo.* Del otro lado, el pasivo *"estado universal"* y los hombres a él pertenecientes. El estado universal es el "terreno de lo real". Ahora bien, si no se quiere "abandonar totalmente" éste o "renunciar al último resto de estado de naturaleza", el mundo mismo debe tener alguna participación en el "principio del desarrollo", que frente a él concentra Rudolph en su persona, no debe "exponerse lo humano como algo sencillamente carente de libertad y de actividad", lo que hace que el señor Szeliga tenga que entregarse necesariamente a la "contradicción de la conciencia religiosa". Aunque él desgarre en dos el estado universal y su actividad como el dualismo de una masa muerta y de la crítica (de Rudolph), tiene, sin embargo, que reconocer al estado universal y a la masa, de nuevo, algunos atributos de la divinidad y construir en la Flor de María la unidad especulativa de ambos, de Rudolph y del mundo. (Véase la "Crítica de los Sinópticos", tomo I, pág. 39.)

Además de las relaciones reales, en las que el *propietario de la casa* (la "fuerza individual" actuante) se halla con respecto a su *casa* (el "fundamento objetivo"), la especulación mística y también la especulación estética necesitan una tercera *unidad concreta, especulativa,* un *sujeto-objeto,* que *es* la casa y el propietario de ella en *una sola* persona. Y, como la especulación no gusta de las mediaciones naturales en su ancha prolijidad, no alcanza a ver que el mismo "fragmento de estado universal", la casa por ejemplo, que para el uno, para su propietario, es un fundamento objetivo", es para el otro, por ejemplo para el maestro de obras que la ha construído, un "suceso épico". La Crítica crítica, que echa en cara al "arte romántico" el "dogma de la unidad", sustituye, para obtener un "todo verdadero uno", una "unidad real", la trabazón natural y humana entre el estado universal y los sucesos del mundo por una trabazón fantástica, por un místico sujeto-objeto, lo mismo que *Hegel* sustituye la cohesión real entre el hombre y la naturaleza por un

absoluto sujeto-objeto, que es a la vez toda la naturaleza y toda la humanidad, por el *espíritu absoluto.*

En la Flor de María crítica, la culpa general de la época, la culpa del misterio se convierte en el *"misterio de la culpa"*, como la deuda general del misterio, en el tendero endeudado, se convierte en el *misterio de las deudas.*

En rigor, con arreglo a la construcción de la Madre de Dios, Flor de María debiera ser la *madre de Rudolph,* del redentor del mundo. El señor Szeliga lo declara así, expresamente:

"Con arreglo a la *sucesión lógica,* Rudolph debiera ser *hijo* de Flor de María. Pero, como no es su hijo, sino su padre, el señor Szeliga encuentra en esto "el nuevo misterio de que el presente alumbre de su seno, con frecuencia, en vez del futuro, un pasado ya desde hace largo tiempo fenecido." Más aún, descubre el otro misterio, todavía mayor y que contradice directamente a la estadística de masa, de que "el niño, cuando no llega con los años a ser padre o madre, sino que desciende a la tumba en estado virginal y de inocencia. . . *es, esencialmente, . . .* una *hija.*"

El señor Szeliga se ajusta fielmente a la especulación hegeliana cuando dice que, con arreglo a la "sucesión *lógica*", la hija es considerada como la madre de su padre. En la filosofía de la historia de Hegel, lo mismo que en su filosofía de la naturaleza, el hijo engendra a la madre, el espíritu alumbra a la naturaleza, la religión cristiana da nacimiento al paganismo, el resultado produce el comienzo.

Después que el señor Szeliga ha probado que Flor de María, según la *"sucesión lógica"*, debiera ser la madre de Rudolph, pasa a probar lo contrario, a saber: que ella, "para ajustarse totalmente a la *idea* que encarna en *nuestra* epopeya, *nunca debiera llegar a ser madre"*. Lo que demuestra, por lo menos, que la idea de nuestra epopeya y la sucesión lógica del señor Szeliga se contradicen mutuamente.

La especulativa Flor de María no es sino la *"encarnación de una idea"*. ¿Y de qué idea? "Tiene como misión personificar *en cierto modo* la última lágrima de nostalgia que el pasado llora antes de desaparecer totalmente." Es la personificación de una lágrima alegórica, y, aun siendo tan poco, sólo lo *es, además,* "en cierto modo".

No hemos de seguir al señor Szeliga en su exposición ulterior de Flor de María. Le cedemos a él solo el placer de "formar", según el precepto del señor Szeliga, *"la más resuelta* antítesis frente a *cualquiera"*, misteriosa antítesis, en verdad, tan misteriosa como las cualidades de Dios.

Y tampoco nos pararemos a cavilar sobre *"el verdadero misterio"* "enterrado por *Dios* en el pecho del hombre" y al que alude, también "en cierto modo" la especulativa Flor de María. Pasaremos ahora de la

Flor de María del señor Szeliga a la Fleur de Marie de Eugenio Sue y a las milagrosas curaciones críticas que opera en ella Rudolph.

b) Fleur de Marie

Encontramos a María de muchacha de placer entre criminales, como sierva de la patrona de la taberna de los delincuentes. Pero, en medio de esta humillación, sabe mantener una nobleza humana, una ingenuidad humana y una humana belleza, que imponen respeto al medio en que vive, hacen de ella una flor poética en medio de aquel mundo encanallado y le valen el nombre de Fleur de Marie.

Es necesario observar meticulosamente a Fleur de Marie desde que sale a escena, para poder cotejar su *figura originaria* con su *transformación crítica.*

Pese a su tierna delicadeza, Fleur de Marie da enseguida pruebas de valor, energía, optimismo y flexibilidad de carácter, cualidades que sólo pueden explicarse por el despliegue de su naturaleza humana dentro de una situación *deshumanizada.*

Se defiende contra el Chourineur, que la maltrata, esgrimiendo sus tijeras. Es ésta la primera situación en que los encontramos. Fleur de Marie no aparece ante nosotros como un corderito indefenso, que se entregue sin ofrecer resistencia a la brutalidad avasalladora, sino como una muchacha que sabe hacer valer sus derechos y, en caso necesario, pelear por ellos.

En la taberna de los delincuentes de la Rue aux Fèves, relata al Chourineur y a Rudolph la historia de su vida. Y, en el transcurso de su relato, *se ríe* de las chanzas de Chourineur. Se lamenta de haber gastado en trapos y en otras cosas los 300 francos ganados por ella en la prisión y con los que salió a la calle, "pero no tenía a nadie que me aconsejara". El recuerdo de la catástrofe de su vida — el momento en que se vendió a la tabernera — le hace sentirse melancólica. Es, desde su infancia, el primer día en que trae a su recuerdo todos estos hechos. "Le fait est que ça me chagrine de regarder ainsi derrière moi... ça doit être bon d'être honnête." [7] Y como Chourineur le diga, en tono de burla, que debe volverse una mujer honesta, exclama: "Honnête, mon dieu! et avec quoi donc veux-tu que je sois honnête?" [8] Y, expresamente, declara que ella no es "ninguna llorona": "Je ne suis pas pleurnicheuse"; [9] pero su situación en la vida es triste: "Ça n'est pas gai." [10] Finalmente,

[7] La verdad es que me fastidia tener que mirar así a mi pasado... Debe ser bueno el ser honesto. (N. del E.)

[8] ¡Honesta, Dios mío! ¿Y con qué quieres, pues, que yo sea una mujer honesta? (N. del E.)

[9] Yo no soy una llorona. (N. del E.)

[10] Esto no es alegre. (N. del E.)

proclama con respecto al pasado y en contra del *arrependimiento* cristiano, el principio a la vez *estoico* y *epicúreo,* que es el principio humano de una mujer libre y fuerte:

Enfin ce qui est fait, est fait.[11]

Acompañemos ahora a Fleur de Marie en su primer paseo con Rudolph.

"La conciencia de tu espantosa situación ha debido de apenarte con frecuencia", le dice Rudolph, quien siente cierto hormigueo por entablar una conversación de carácter moral. "Sí", contesta ella, "más de una vez mis miradas iban hacia el Sena, por encima de los baluartes, pero luego me paraba a contemplar las flores y el sol, y me decía: el río no se moverá de ahí, y yo tengo todavía diecisiete años, ¿quién sabe? "Dans ces moments-là il me semblait que mon sort n'était pas mérité, qu'il y avait en moi quelque chose de bon. Je me disais, on m'a bien tourmenté, mais au moins je n'ai jamais fait de mal à personne." [12]

Fleur de Marie contempla el mundo en que vive, no como una libre creación, no como la expresión de sí misma, sino como una suerte que no ha merecido. La adversidad puede todavía cambiar. Aun es joven.

Lo *bueno* y lo *malo,* tal como María lo concibe, no son las *abstracciones morales* del bien y el mal. Ella es *buena,* pues no ha hecho *daño* a nadie y siempre ha sido *humana* frente a un medio inhumano. Es buena, pues el sol y las flores le revelan su propia naturaleza soleada y florida. Es *buena,* pues es todavía joven y se siente llena de esperanzas y de valor para afrontar la vida. Su situación *no* es *buena,* porque le impone una coacción contraria a la naturaleza, porque no es la expresión de sus propios impulsos humanos, la realización de sus deseos humanos, porque es una situación triste y atormentadora. Toma como pauta para medir su situación de vida su *propia individualidad,* su *ser natural,* y no el *ideal del bien.*

En la *naturaleza,* donde desaparecen las cadenas de la vida burguesa, donde ella puede exteriorizar libremente su propia naturaleza, Fleur de Marie bulle, por tanto, en alegría de vivir, en una riqueza desbordante de sensaciones, en un gozo humano por la hermosura de la naturaleza, que demuestran hasta qué punto la situación burguesa no ha hecho más que rozar su superficie, es una simple adversidad y como ella no es ni buena ni mala, sino sencillamente *humana.*

"Monsieur Rudolph, quel bonheur... de l'herbe, des champs! Si vous vouliez me permettre de descendre, il fait si beau... j'aimerais

[11] *En fin, lo hecho hecho está.* (N. del E.)

[12] En aquellos momentos, me parecía que mi suerte no era merecida, que había en mí algo de bueno. Me decía: mucho me ha atormentado, pero yo, al menos, no he hecho daño a nadie. (N. del E.)

tant à courir dans ces prairies!"[13] Y, bajándose del coche, corta flores para Rudolph, "apenas puede balbucear de alegría", etc., etc.

Rudolph le hace saber que la llevará a la *casa de campo de Madame George.* Allí podrá ver palomares, establos, etc.; allí hay leche, mantequilla, fruta, etc. Son los verdaderos *medios de la gracia,* para una muchacha como ésta. Allí se *divertirá,* que es, para ello, lo más importante. "C'est à n'y pas croire... comme je veux m'amuser!"[14] Y declara a Rudolph, con el mayor desembarazo, la parte que a ella le cabe en su mala suerte. "Tout mon sort est venu de ce que je n'ai pas économisé mon argent."[15] Por eso le aconseja que sea ahorrativo y meta dinero en la caja de ahorros. Su fantasía se deja llevar por los castillos en el aire que Rudolph le pinta. Y sólo se hunde de nuevo en la tristeza cuando se da cuenta de que "ha olvidado el *presente*" y "el contraste entre este presente y el sueño de una existencia riente y gozosa le trae de nuevo al recuerdo lo horrible de su situación".

Hasta aquí, vemos a Fleur de Marie bajo su figura originaria, acrítica. Eugenio Sue se eleva ahora sobre el horizonte de su propia concepción del mundo. Desafía los prejuicios de la burguesía. Entrega a Fleur de Marie al héroe Rudolph, para castigar la osadía de éste y ganarse el aplauso de todos los hombres y mujeres viejos, de toda la policía de París, de la religión al uso y de la "Crítica crítica".

Madame George, a quien Rudolph confía a Fleur de Marie, es una mujer desgraciada, hipocondríaca y religiosa. Acoge a la muchacha, inmediatamente, con las untuosas palabras de que "*Dios* bendice a quienes le aman y le temen, a quienes han sido desgraciados y a los que *se arrepienten*". Rudolph, el hombre de la "Crítica pura", manda llamar al funesto cura *Laporte,* encanecido en la superstición. Es el hombre destinado a llevar a cabo la reforma crítica de Fleur de Marie.

María se acerca al viejo cura con el ánimo alegre y despreocupado. En su brutalidad cristiana, *Eugenio Sue* hace enseguida que un "admirable instinto" le susurre al oído que "la *vergüenza* termina donde comienzan el *arrepentimiento* y la *penitencia*", a saber en la Iglesia, la única que hace a los hombres bienaventurados. Y olvida aquella alegre despreocupación del paseo, aquella alegría provocada por los recursos de la gracia de la naturaleza y por la cálida simpatía de Rudolph y que sólo empañaba el pensamiento de tener que retornar junto a la tabernera de los delincuentes.

El cura Laporte se coloca inmediatamente en actitud supraterrenal. Sus primeras palabras son éstas:

[13] "Señor Rudolph, ¡qué felicidad... la hierba, los campos! Si me permitierais bajarme, ¡está tan hermoso... me gustaría tanto corretear por estas praderas!" (N. del E.)

[14] "Suena a algo increible... ¡cómo voy a divertirme!" (N. del E.)

[15] "Toda mi mala suerte viene de que no he sabido economizar mi dinero." (N. del E.)

"La misericordia *de Dios* es inagotable, querida hija mía. Y te la ha demostrado no abandonándote en medio de pruebas muy dolorosas... El generoso hombre que te ha salvado ha puesto en práctica estas *palabras de la Escritura*" — fijémonos bien: las palabras de la Escritura, no una finalidad humana — : el Señor está cerca de quienes lo invocan; realizará los deseos de quienes lo impetran, escuchará sus gritos y los salvará... El Señor coronará *su* obra."

María no se percata aún del *maligno* sentido de este sermón del cura. Y contesta: "Rogaré por los que se han apiadado de mí y me han devuelto a Dios."

Su primer pensamiento *no* es Dios, sino su juez *humano*, y por *él* y no por su *propia* absolución quiere orar. Atribuye a sus oraciones un influjo benéfico sobre la salvación de otros. Más aún, es tan candorosa todavía, que piensa que *ya* ha sido *devuelta* a Dios. El cura se cree obligado a destruir esta quimera heterodoxa.

"Pronto — la interrumpe — , pronto merecerás la absolución, la absolución de tus grandes yerros..., pues para volver a decirlo con las palabras del Profeta: el Señor mantiene enhiestos a quienes están a punto de caer."

No perdamos de vista el inhumano giro del sacerdote. ¡Pronto merecerás la absolución! Tus pecados *no han sido perdonados todavía.*

Y, así como Laporte recibe a la muchacha presentándole la *conciencia del pecado*, Rudolph la despide obsequiándole una *cruz* de oro, el símbolo de la *crucifixión cristiana* que la aguarda.

María lleva ya algún tiempo viviendo en la casa de campo de Madame George. Escuchemos ante todo un coloquio entre ésta y el encanecido cura Laporte. El cura cree imposible que María "se case", "pues ningún hombre tendrá, a pesar de su garantía, el valor necesario para afrontar la situación del pasado que ha mancillado su juventud". Y añade que la muchacha "tiene grandes errores que expiar, pues hubiera debido mantener indemne el sentido moral". Y demuestra como el más bellaco de los burgueses la posibilidad de mantenerse entero: "hay en París", dice, "muchas gentes caritativas". El hipócrita cura sabe perfectamente que estas gentes caritativas de París cruzan indiferentes a todas horas, en las calles más animadas de París, por delante de niñas de dos a tres años plantadas allí hasta la media noche ofreciendo a quien quiera comprarlos allumettes [16] y otros objetos por el estilo, como en su tiempo lo hibo la misma María y abocadas a una suerte que es, casi sin excepción, la de ésta.

El cura tiene su vista puesta en la *expiación* de María; para él, en su fuero interno, ésta se halla ya *condenada.* Sigamos a Fleur de Marie en un paseo vespertino con Laporte, quien la acompaña a casa.

[16] Cerillas. (N. del E.)

"Contempla, hija mía", comienza el cura, con untuosa retórica, "el inmenso horizonte, cuyos límites ya no se divisan" — está anocheciendo — ; "se me antoja que este silencio y esta sensación de infinito nos dan una idea de lo que es la eternidad... Te digo esto, María, porque tu alma es sensible a las bellezas de la creación... Con frecuencia me ha conmovido la admiración religiosa que te infunden, a ti, que durante tanto tiempo has vivido privada de sentimientos religiosos."

Como se ve, el cura ha logrado ya trocar el candoroso goce inmediato que a María le sugieren las bellezas de la naturaleza en una admiración *religiosa.* La *naturaleza* se ha convertido ya, para ella, en objeto de devoción, en una naturaleza *cristianizada,* ha quedado rebajada a la *creación.* La translúcida atmósfera ha sido profanada, para convertirse en el símbolo sombrío de una lánguida *eternidad.* María ha aprendido ya que todas las manifestaciones humanas de su ser eran *"profanas",* ajenas a la religión, irreligiosas, impías. El cura cree deber cubrirlas de lodo ante ella misma, echar por tierra sus fuerzas y medios de gracia naturales y espirituales, para que ella se haga sensible al medio de gracia sobrenatural que le promete; es decir, al *bautismo.*

Y, cuando María trata de confesarse ante el cura e implora de él misericordia, éste contesta:

"El *Señor* te ha probado que es misericordioso."

En la misericordia que se le dispensa, María no debe ver la actitud natural y evidente por sí misma de otro ser humano afín a ella, sino una caridad y una condescendencia derramadas desde lo alto, sobrehumanas, sobrenaturales; debe ver en la *transigencia humana* la *caridad divina.* Debe elevar transcendentemente a *relaciones con Dios* todas las relaciones humanas y naturales. El modo como Fleur de Marie, en su respuesta, se deja llevar a la curesca charlatanería de la caridad divina, demuestra hasta qué punto la ha corrompido ya la doctrina religiosa.

Le dice que tan pronto ha comenzado a corregirse ha sentido una *nueva dicha.* "A cada momento pensaba en el señor Rudolph. Muchas veces, levantaba los ojos al cielo, pero no para buscar e imaginarse allí a Dios, sino a él, al señor Rudolph. Sí, *acúsome,* padre mío, de que *pensaba más* en él que en Dios, pues *él* había hecho por mí lo que sólo Dios habría podido hacer... Y me sentía *feliz,* como alguien que ha escapado para siempre a un gran peligro." Fleur de Marie encuentra ya falso sentir una nueva situación de vida feliz simplemente como lo que en *realidad* es, como una nueva felicidad, es decir, comportarse ante ella de un modo natural, y no sobrenatural. Se acusa de haber visto en el hombre que la salvó lo que *realmente* era, su salvador, en vez de deslizar en lugar suyo a un salvador imaginario, a *Dios.* Ya ha hecho presa en ella la hipocresía religiosa, que quita al *otro hombre* los méritos que ha contraído hacia ella, para atribuírselos a Dios, que ve todo lo que hay

de humano en el hombre como algo ajeno a él y todo lo no humano de él como su *propio y verdadero* patrimonio.

María nos cuenta que la *transformación religiosa* de sus pensamientos, de sus sensaciones, de su actitud ante la vida, ha sido obrada por Madame George y Laporte.

"Cuando Rudolph me llevó fuera de la Cité tenía la vaga conciencia de mi humillación, pero la educación, los consejos y los ejemplos que me habéis dado vos y Madame George me han hecho comprender. . . que he sido más culpable que desgraciada. . . Vos y Madame George me habéis hecho *comprender* la *infinita bajeza de mi reprobación."* Dicho en otras palabras, debe al sacerdote Laporte y a Madame George el haber trocado la conciencia humana, y por tanto soportable, de la humillación por la conciencia cristiana, y por ende insoportable, de una reprobación infinita. Entre el cura y la beata la han enseñado a juzgarse a sí misma desde el *punto de vista cristiano.*

María siente la magnitud del infortunio espiritual en que la han hundido. Dice: "Si la conciencia del bien y del mal había de ser tan espantosa para mí, ¿por qué no me dejaron entregada a mi desventurada suerte? . . . Si no me hubieran arrancado a la infamia en que vivía, muy pronto se habrían encargado de matarme la miseria y los golpes; por lo menos, habría muerto en la ignorancia acerca de la pureza, que siempre anhelaré en vano."

A lo que el implacable cura contesta: "Hasta el carácter más noble, aunque haya vivido un solo día hundido en el cieno del que se te ha sacado conserva *de ello una mácula inextinguible.* Tal es la *inmutabilidad de la justicia divina."*

Fleur de Marie, profundamente herida por esta *maldición de cura,* suave como la miel, exclama: "Veis, pues, cómo tengo que desesperar."

El encanecido esclavo de la religión replica: "Debes desesperar de poder arrancar de tu vida esta deplorable página, pero debes confiar en la *infinita misericordia de Dios.* Aquí *abajo,* hay para ti, pobre criatura, lágrimas, penitencia y arrepentimiento, pero un día, *allá arriba, allá en lo alto,* será el perdón y la *eterna bienaventuranza."*

María no es todavía lo suficientemente simple para tranquilizarse pensando en la bienaventuranza eterna y en el perdón allá arriba.

"¡Piedad!", exclama, "¡Ten piedad de mí, Dios mío, de mí, que soy todavía tan joven. . . malheur à moi." [17]

Y la hipócrita sofística del sacerdote llega a su punto culminante: "Por el contrario, ¡dichosa de ti, oh María, de ti a quien el Señor envía los remordimientos, llenos de amargura, pero tan benéficos! Ellos prueban la sensibilidad *religiosa* de tu alma. . . Cada uno de tus sufrimientos será recompensado en la otra vida. Créeme, Dios ha querido

[17] ¡Ay de mí! (N. del E.)

dejarte por un instante en el mal camino, para reservarte la *gloria del arrepentimiento* y la eterna recompensa de la bienaventuranza que la *penitencia* trae consigo."

A partir de este momento, María se convierte en la *sierva de la conciencia del pecado.* Mientras que en la situación más desdichada había sabido formarse una amable individualidad humana y conservar su *ser humano,* su *verdadero ser,* en medio de la extrema humillación, ahora el cieno de la sociedad con la que ha entrado en contacto exteriormente se convierte en su ser más íntimo y considera el atormentarse a sí misma a todas horas y de un modo hipocondríaco con esta basura como un deber, como la misión de su vida que el mismo Dios le ha trazado, como el fin en sí de su existencia. Mientras que antes se jactaba diciendo: "Je ne suis pas pleurnicheuse" y afirmaba: "Ce qui est fait, est fait", ahora el humillarse a sí misma es para ella lo *bueno* y el arrepentimiento la *gloria.*

Más tarde, se revela que Fleur de Marie es hija de Rudolph. Volvemos a encontrarla convertida en princesa de Geroldstein. Y escuchamos un coloquio suyo con su padre: "En vain je prie Dieu de me délivrer de ces obsessions, de remplir uniquement mon coeur de son pieux amour, de ses saintes espérances, de me prendre enfin toute entière, puisque je veux me donner toute entièrre à lui. . . il n'exauce pas mes voeux — sans doute, parce que mes préoccupations *terrestres* me rendent indigne d'entrer en commun avec lui."[18]

El hombre, una vez que llega a considerar sus extravíos como crímenes infinitos cometidos contra Dios, sólo puede asegurarse la *redención* y la *gracia* entregándose *enteramente* a Dios, muriendo *totalmente* para el mundo y para los afanes mundanales. Convencida de que la liberación de su inhumana situación de vida es un milagro *divino,* Fleur de Marie tiene que convertirse *ella misma* en una *santa,* para ser digna de semejante *milagro.* Su amor humano tiene que trocarse en el amor religioso, el anhelo de dicha en la aspiración a la eterna bienaventuranza, las satisfacciones del mundo en la santa esperanza, la comunidad con los hombres en la comunidad con Dios. Dios tiene que tomarla para sí enteramente. Y ella misma explica el secreto de por qué no lo hace. Es porque no se le ha *entregado* todavía íntegramente, porque su corazón se halla todavía cautivo y poseído de los afanes terrenales. Estamos ante el resplandor final de su virtuosa naturaleza. María se entrega totalmente a Dios, muriendo totalmente para el mundo y entrando en el *convento.*

[18] "En vano pido a Dios que me libre de estas obsesiones, que llene mi corazón solamente de su piadoso amor y de sus santas esperanzas, que me haga suya enteramente, puesto que mi voluntad es entregarme enteramente a él. . . Pero no escucha mis ruegos, sin duda porque mis preocupaciones *terrenales* me hacen indigna de sellar la comunidad con él." (N. del E.)

Que nadie entre en el convento
si no está bien equipado
con buen fardo de pecados,
para que, tarde o temprano,
tenga el dulce sentimiento
de un buen arrepentimiento

(GOETHE)

Una vez en el convento, Rudolph consigue con sus intrigas que Fleur de Marie sea nombrada *madre abadesa.* Al principio, la monja se niega a aceptar el puesto, por creerse indigna de él. La vieja madre abadesa le habla, esforzándose por convencerla: "Je vous dirai plus, ma chère fille, avant d'entrer au bercail, votre existence aurait été aussi égarée, qu'elle a été au contraire pure et louable... que les *vertus évangéliques,* dont vous avez donné l'exemple depuis votre séjour ici, expieraient et rachèteraient encore aux yeux du Seigneur un passé si coupable qu'il fût." [19]

Vemos por las palabras de la abadesa cómo las virtudes mundanales de Fleur de Marie se han convertido en virtudes evangélicas o, mejor dicho, cómo sus verdaderas virtudes ya sólo pueden presentarse caricaturizadas bajo un manto evangélico.

María contesta a las palabras de la madre abadesa: "Sainte mère — je crois maintenant pouvoir accepter." [20]

La vida monástica no cuadra a la individualidad de María, y ésta muere. El cristianismo sólo la consuela imaginativamente o, dicho más exactamente, su consolación cristiana es, cabalmente, la destrucción de su vida y su naturaleza reales, su muerte.

Como se ve, Rudolph convierte primero a Fleur de Marie en una pecadora arrepentida, la pecadora arrepentida se convierte luego en una monja y, por último, la monja en un cadáver. En sus funerales pronuncia una oración fúnebre, además del cura católico, el cura *crítico* Szeliga.

Este predicador crítico llama a la existencia *"inocente"* de María su existencia *"perecedera"* y la contrapone a la "eterna e inolvidable culpa". Y ensalza el que su *"último aliento"* sea para "implorar la misericordia y el perdón". Pero, así como el sacerdote protestante, después de exponer la necesidad de la gracia del Señor, la participación del difunto en el pecado original general y la fuerza de su conciencia del pecado, tiene que ensalzar, con un giro *mundanal,* las virtudes del muerto, así también el señor Szeliga pronuncia estas palabras:

"Y, sin embargo, *personalmente,* nada hay que perdonarle."

[19] "Y aún os diré más, querida hija mía: aunque vuestra existencia antes de entrar en el claustro hubiera sido tan extraviada como ha sido, por el contrario, laudable y pura..., las *virtudes evangélicas* de que habéis sido ejemplo desde que estáis aquí expiarían y redimirían a los ojos del Señor el pasado, por muy culpable que éste fuera." (N. del E.)

[20] "Ahora, santa madre, sí creo poder aceptar." (N. del E.)

Y deposita, por fin, sobre la tumba de María la más marchita de las flores de la elocuencia sermonesca:

"Interiormente pura como pocos seres humanos, ha cerrado los ojos a este mundo. ¡Amén!"

3. Revelación del misterio del Derecho

a) El maître d'école o la nueva teoría de la pena. El misterio revelado del sistema celular. Misterios de la medicina.

El *maître d'école* es un criminal de una fuerza física hercúlea y gran energía espiritual. Es, de suyo, hombre culto e instruído. Este apasionado atleta entra en conflicto con las leyes y las costumbres de la sociedad burguesa, cuyo rasero general es la mediocridad, la delicada moral y el comercio secreto. Se convierte en asesino y se entrega a todos los libertinajes de un temperamento irascible, que no encuentra en parte alguna una actividad humana adecuada.

Rudolph ha apresado a este criminal. Trata de reformarlo críticamente y pretende estatuir en su persona un ejemplo para el mundo *jurídico.* No disputa con el mundo jurídico acerca de la *"pena"* misma, sino en lo tocante al *modo* de la punición. Desarrolla, según la elocuente expresión del médico negro David, una teoría penal que sería digna del *"más grande criminalista alemán"* y que, de entonces acá, ha tenido incluso la suerte de haber sido defendida por un criminalista alemán con una seriedad y una meticulosidad verdaderamente germánicas. Rudolph ni siquiera sospecha que sea posible elevarse *por encima* de los criminalistas; su ambición va encaminada a ser *"el más grande de los criminalistas",* primus inter pares. [21] Y hace que el médico negro David *ciegue* al maître d'école.

Rudolph comienza repitiendo todos los triviales argumentos en contra de la pena de muerte, de la que dice que resulta inoperante para el criminal y para el pueblo, el cual la contempla como un espectáculo entretenido.

Rudolph estatuye, además, una diferencia entre el maître d'école y el *alma* del maître d'école. No se propone salvar al maître d'école real, sino que busca la *salvación del alma de sus almas.*

"La salvación del alma", dice, poniendo cátedra, "es algo sagrado... Todo crimen se *expía* y puede redimirse, ha dicho el Redentor, pero sólo para quien quiere seriamente la penitencia y el *arrepentimiento.* El camino que lleva del tribunal al cadalso es muy corto... Tú (el maître d'école) has abusado criminalmente de tu *fuerza;* yo me encargaré de paralizarla..., temblarás ante el más débil, tu pena será igual a tu

[21] Primero entre sus iguales. (N. del E.)

delito. . . , pero esta espantosa pena te abrirá, por lo menos, el horizonte ilimitado de la *expiación*. . . Sólo te aislaré del mundo exterior para que te hundas *a solas* con el recuerdo de tus hechos infamantes en una noche impenetrable. . . Te verás obligado a mirar a tus adentros. . . y tu inteligencia, degradada por ti, despertará y te guiará a la penitencia.

Y, como Rudolph tiene al *alma* por *sagrada* y al *cuerpo* del hombre por *profano*, lo que quiere decir que considera solamente al alma como la verdadera esencia, por ser la que corresponde al cielo — o, según la transcripción crítica del señor Szeliga, a la humanidad —, resulta que el cuerpo, la fuerza del maître d'école no pertenece a la humanidad, que sus manifestaciones esenciales no son susceptibles de educarse humanamente, no pueden ser reivindicadas por la humanidad, que no pueden tratarse como un ente autohumano. El maître d'école ha abusado de su fuerza, y Rudolph paraliza esta fuerza, la balda, la destruye. No existe otro medio *más crítico* para deshacerse de las manifestaciones falsas de una fuerza esencial humana que el destruir esta fuerza esencial. Es el medio cristiano que arranca el ojo cuando el ojo peca, que corta la mano cuando la mano delinque, en *una* palabra, que mata el cuerpo, cuando el cuerpo es fuente de males, pues ojo, mano y cuerpo no son, en rigor, más que aditamentos puramente superfluos y pecaminosos del hombre. Hay que matar la naturaleza humana, para curar sus enfermedades. Y también la jurisprudencia de masa, coincidiendo en esto con la jurisprudencia crítica, encuentra en la *paralización*, en el tullimiento de las fuerzas humanas, el contraveneno más eficaz para contrarrestar las manifestaciones perturbadoras de estas fuerzas.

Lo que en la criminalística profana molesta a Rudolph, el hombre de la Crítica pura, es el tránsito demasiado rápido del tribunal al cadalso. El, por el contrario, quiere combinar la *venganza* sobre el criminal con la *penitencia* y la *conciencia del pecado* del criminal, la pena física con la pena espiritual, el martirio corporal con el martirio incorpóreo del arrepentimiento. La pena profana debe ser, al mismo tiempo, un medio educativo cristiano-moral.

Esta teoría de la pena, que combina la *jurisprudencia* con la *teología*, este "misterio revelado del misterio", es exactamente la teoría penal de la Iglesia *católica*, expuesta ya prolijamente, en su día, por *Bentham*, en su obra "Teoría de las penas y las recompensas". Y el propio Bentham demuestra también, en la citada obra, la ineficacia moral de las penas actuales. Llama a los castigos infligidos por la ley *"parodias judiciales"*.

La pena que Rudolph impone al maître d'école es la misma que a sí mismo se había impuesto *Orígenes*. Lo *castra*, le amputa un *órgano de la generación, el ojo*. "El ojo es la luz del cuerpo." El que a Rudolph se le ocurra precisamente la pena de la *ceguera* hace mucho honor a su

instinto religioso. Es ésta la pena que estaba a la orden del día en todo el imperio cristiano de Bizancio y que floreció en el vigoroso período juvenil del imperio cristiano-germánico de Inglaterra y Francia. El aislar al hombre del mundo exterior de los sentidos, el empujarlo a su interior abstracto, para corregirlo — la ceguera — es una consecuencia necesaria de la doctrina cristiana, según la cual la realización acabada y completa de esta separación, el puro aislamiento del hombre reducido a su *"yo"* espiritualista, es el *bien mismo.* Y si Rudolph no recluye al maître d'école en un convento real, como lo habrían metido en Bizancio o en Francia, lo recluye, por lo menos, en un convento ideal, en el convento de una noche impenetrable, no interrumpida por la luz del mundo exterior, en el convento de una conciencia condenada a la inacción y de una conciencia del pecado, poblada solamente de recuerdos fantasmales.

Un cierto pudor especulativo impide al señor Szeliga entrar a analizar francamente la teoría penal de su héroe Rudolph, la combinación de la pena secular con la penitencia y el arrepentimiento cristianos. Pero, en cambio, le atribuye, entendiéndose también como un misterio que por vez primera se revela al mundo, la teoría según la cual el delincuente debe elevarse, en la pena, al plano de *"juez"* de su *"propio"* delito.

El misterio de este misterio revelado es la teoría *hegeliana* de la pena. Según Hegel, el criminal, en la pena, dicta sentencia sobre sí mismo. *Gans* ha desarrollado por extenso esta teoría. Es, en Hegel, el *tafetán de belleza especulativo* del viejo *jus talionis,*[22] que *Kant* desarrollara como la *única* teoría *jurídica* de la pena. En Hegel, el autoenjuiciamiento del criminal sigue siendo una simple *"idea",* una interpretación meramente especulativa de las *penas criminales empíricas usuales.* Por eso confía su modo al grado de formación del Estado en cada caso, es decir, deja subsistir la pena tal y como existe. Y en esto precisamente muestra un sentido más crítico que su crítico adorador. Una teoría *penal* que reconoce en el delincuente, al mismo tiempo, al *hombre,* sólo puede hacerlo en la *abstracción,* en la imaginación, precisamente porque la *pena* y la *coacción* contradicen al comportamiento *humano.* Además, la cosa resultaría imposible, al tratar de ejecutarla. La ley abstracta veríase desplazada por la arbitrariedad puramente subjetiva, puesto que tendría que hacerse depender en cada caso de los hombres oficiales "probos y honestos" el ajustar la pena a la individualidad del delincuente. Ya Platón tuvo la perspicacia necesaria para comprender que la *ley* tiene que ser *necesariamente* unilateral y hacer *caso omiso* de la individualidad. Dentro de las relaciones *humanas,* por el contrario, la pena no será *realmente* otra cosa que el juicio del infractor acerca de sí mismo. No se tratará de convencerle de que una *violencia*

[22] La ley del talión: ojo por ojo y diente por diente. (N. del E.)

externa, impuesta por otros, es una violencia que él se impone a sí mismo. En los *otros* hombres verá, por el contrario, los redentores naturales de la pena que él se ha infligido a sí mismo; es decir, se invertirán cabalmente los términos de la relación.

Rudolph proclama su pensamiento más íntimo — la finalidad de la ceguera — cuando dice al maître d'école:

"Chacune de tes paroles sera une prière." [23]

Trata de enseñarle a *orar.* Quiere convertir al hercúleo bandolero en un *monje,* dedicado por entero a la oración. En contraste con esta crueldad cristiana, ¡cuán humana resulta la teoría penal al uso, que consiste sencillamente en cortar la cabeza a una persona, cuando quiere acabar con ella! De suyo se comprende, por último, que la real legislación de masa, cuando se proponía en serio corregir a los delincuentes, procedía de un modo incomparablemente más inteligente y más humano que el Harún-al-Raschid alemán. Las cuatro colonias agrícolas holandesas y la colonia de delincuentes Ostwald en Alsacia constituyen ensayos verdaderamente humanos, comparados con el hecho de cegar al maître d'école. Así como Rudolph aniquila a Fleur de Marie al entregársela al cura y a la conciencia del pecado, lo mismo que hace con Chourineur cuando le roba su independencia humana para convertirlo en un bulldog, aniquila al maître d'école, al sacarle los ojos para que aprenda a *"rezar".*

Tal es, ciertamente, el modo como toda realidad brota *"sencillamente"* de la *"Crítica pura",* a saber: como deformación y *abstracción sin sentido* de la realidad.

El señor Szeliga hace que, inmediatamente después de haber dejado ciego al maître d'école, se produzca un *milagro moral.*

"El temible maestro de escuela reconoce", *"súbitamente",* según él mismo dice", la fuerza de la honradez y la probidad, y dice al bribón: "Sí, *en ti puedo confiar, pues tú no has robado nunca."*

Desgraciadamente, Eugenio Sue ha recogido una manifestación del maître d'école acerca de Chourineur, que entraña el mismo reconocimiento y no puede ser resultado de la ceguera, pues se produce con *anterioridad* a ésta. En efecto, el maître d'école, en su tête-à-tête [24] con Rudolph, se expresa acerca de Chourineur en los siguientes términos: "Du reste il n'est pas capable de vendre un ami. Non: il a du bon... il a toujours eu des idées singulières." [25]

Con lo que queda anulado el milagro moral del señor Szeliga. Examinemos ahora los resultados *reales* de la cura *crítica* de Rudolph.

[23] "Cada una de tus palabras será una plegaria." (N. del E.)
[24] Conversación confidencial. (N. del E.)
[25] "Por lo demás, él no es capaz de vender a un amigo. No, tiene cosas buenas... siempre ha tenido ideas singulares." (N. del E.)

Encontramos al maître d'école, primeramente, en una expedición con Chouette a la finca de Bouqueval, para jugar una mala pasada a Fleur de Marie. El pensamiento que domina en él es, naturalmente, el de la *venganza* contra Rudolph, y sólo sabe vengarse de él metafísicamente, desde el momento en que, a pesar de él, cavila e incuba "el *mal*". "Il m'a ôté la vue, il ne m'a pas ôté la pensée du mal." [26] Y cuenta a la Chouette por qué la ha buscado.

"Me *aburría,* completamente solo entre estas gentes honestas."

Cuando Eugenio Sue satisface tan ampliamente su frailuna, su bestial voluptuosidad en la *autohumillación* del hombre, que obliga al maître d'école a postrarse de rodillas ante una vieja bruja como la Chouette y a implorar ante ese pequeño trasgo que es Tortillard para que no le abandone, el gran moralista olvida que brinda con ello a la Choutte la flor de una diabólica fruición consigo misma. Y, así como Rudolph hace ver al criminal el poder de la *violencia física,* que le demostrará su nulidad, precisamente *dejándole ciego por la fuerza,* Eugenio Sue enseña aquí al maître d'école a reconocer cabalmente el poder de la *plena sensoriedad.* Le convence de que el mundo ha merecido sus crímenes, puesto que basta con que pierda la vista para verse maltratado por él. Le arrebata su última ilusión humana, pues el maître d'école creía en la lealtad de la Chouette. Se había expresado así ante Rudolph: "Se dejaría arrojar al fuego por mí." A cambio de ello, Eugenio Sue disfruta de la satisfacción de que el maître d'école exclame, llevado de la más completa desesperación:

Mon dieu! mon dieu! mon dieu! [27]

¡Ha aprendido a *"rezar"!* Y el señor Eugenio encuentra en este "appel *involontaire* de la commisération divine, quelque chose de provindential".[28]

La primera consecuencia de la crítica de Rudolph es esta *oración involuntaria.* Y tras ella viene, inmediatamente, una *penitencia involuntaria* en la finca de Bouqueval, donde al maître d'école se le aparecen en sueños los espectros de los asesinados.

Pasemos por alto la prolija descripción de este sueño, para volver a encontrarnos con el maître d'école críticamente reformado, tirado en la mazmorra de Bras rouge, atado con cadenas, medio devorado por las ratas, hambriento y exhausto, medio enloquecido por los tormentos de la Chouette y Tortillard, bramando como una bestia. Tortillard ha

[26] "Me ha quitado la vista, pero no me ha quitado el pensamiento del mal." (N. del E.)

[27] "*¡Dios mío! ¡Dios mío! ¡Dios mío!*" (N. del E.)

[28] "Llamamiento *involuntario* de la conmiseración divina algo providencial" (N. del E.)

puesto en sus manos a la Chouette. Contemplémosle durante la operación a que la somete. *Copia* al héroe *Rudolph,* no sólo en lo *externo,* arrancándole los *ojos* a la Chouette, sino también *moralmente,* repitiendo la hipocresía de Rudolph y adornando su crueldad con devotas palabras. Tan pronto como el maître d'école tiene en su poder a la Chouette, manifiesta "une joie effrayante" [29] y su voz tiembla de ira.

"Tu sens bien — dice — que je ne veux pas en finir tout de suite. . . torture pour torture. . . il faut que je te parle longuement avant de te tuer. . . ça va être affreux pour toi. D'abord, vois-tu. . . depuis ce rêve de la ferme de Bouqueval, qui m'a remis sous les yeux tous nos crimes, depuis ce rêve, qui a manqué de me rendre fou. . . qui me rendra fou. . . il s'est passé en moi un changement étrange. . . J'ai eu horreur de ma férocité passé. . . d'abord je ne t'ai pas permis de martyriser la goualeuse, cela n'était rien encore. . . en m'entraînant ici dans cette cave, en m'y faisant souffrir le froid et la faim. . . tout m'ai laissé tout à l'épouvante de mes réflexions. . . ¡Oh! tu ne sais pas ce que c'est d'être seul. . . l'isolement m'a purifié. Je ne l'aurais pas cru possible. . . une preuve que je suis peut-être moins scélérat qu'autrefois. . . ce que j'éprouve une joie infinie à te tenir là. . . monstre. . . non pour me venger, mais. . . mais pour venger nos victimes. . . oui, j'aurai accompli un devoir quand de ma propre main j'aurai puni ma complice. . . j'ai maintenant horreur de mes meurtres passés, et pourtant. . . trouves-tu pas cela bizarre? c'est sans crainte, c'est avec sécurité que je vais commettre sur toi un meurtre affreux avec des raffinements affreux. . . dis. . . dis. . . conçois-tu cela? [30]

El *maître d'école* recorre, en estas pocas palabras, toda una escala de sonidos de *casuística moral.*

Su primera manifestación es una confesión *franca y sincera* de deseo de vengarse. Quiere devolver tortura por tortura. Quiere asesinar a la Chouette, prolongando sus angustias mortales con un largo sermón y

[29] "Una alegría espantosa." (N. del E.)

[30] "Probablemente te das cuenta de que no quiero terminar de una vez. . . Tortura por tortura. . . Debo hablarte extensamente antes de matarte. . . va a ser espantoso para ti. Ante todo, ¿comprendes? . . ., desde aquella pesadilla de la granja de Bouqueval, que hizo desfilar ante mis ojos todos nuestros crímenes, desde aquella pesadilla que por poco me vuelve loco, . . . que me volverá loco. . ., se ha operado en mí un extraño cambio. . . He tomado horror a mi anterior ferocidad. . . Ante todo, no te he dejado martirizar al Ruiseñor; pero eso no era nada todavía. . . Al arrastrarme aquí, a esta cueva, condenado al frío y al hambre. . . me has entregado íntegramente al espanto de mis reflexiones. . . ¡Oh! No sabes lo que es estar solo. . . El aislamiento me ha purificado. No lo habría creído posible. . . Una prueba de que soy, tal vez, menos perverso que antes. . . es que siento una alegría infinita en tenerte aquí. . ., monstruo. . ., no para vengarme, sino. . . para vengar a nuestras víctimas. . . Sí, habré cumplido con mi deber al castigar a mi cómplice con mi propia mano. . . Hoy, siento horror de mis pasados asesinatos y, sin embargo, . . . ¿no te parece extraño?, voy a cometer en tu persona, sin temor alguno, con toda seguridad, un asesinato espantoso, con espantosos refinamientos. . . Dime. . . ¿acaso concibes esto?" (N. del E.)

— ¡oh, deliciosa sofística! — este discurso con que tortura a su víctima es un *sermón moral.* Sostiene que la pesadilla de Bouqueval lo ha enmendado moralmente. Pero, al mismo tiempo, revela el verdadero resultado de aquella pesadilla, al confesar que casi lo ha vuelto loco, que acabará haciéndole enloquecer. Y aduce como prueba de su enmienda el haber evitado el que se diera tormento a Fleur de Marie. Vemos que en Eugenio Sue los personajes, antes el Chourineur y ahora el maître d'école, se ven obligados a proclamar como *su propia* reflexión, como el motivo consciente de sus actos, lo que no es sino el propósito literario del autor, que los hace obrar así y no de otro modo. Se les obliga a decir constantemente: me he enmendado en esto y en esto otro y en lo de más allá, etc. Y, como no cobran una vida real y llena de contenido, es su lengua la que tiene que infundir un tono vigoroso a rasgos insignificantes, como ocurre aquí con la protección dispensada a Fleur de Marie.

Después de informarnos acerca del *benéfico* resultado del sueño de Bouqueval, el maître d'école se ve obligado a explicarnos por qué Eugenio Sue ha mandado encerrarlo en una cueva. No tiene más remedio que encontrar razonable el método del novelista romántico. Tiene que decir a la Chouette: al encerrarme en esta cueva, condenándome a verme comido de las ratas y a padecer hambre y sed, me has ayudado a corregirme. La soledad me ha *purificado.*

Pero el bramido bestial, la rabiosa cólera, el deseo espantoso de venganza con que el maître d'école recibe a la Chouette se dan de bofetones con esta fraseología moral y delatan el carácter de las reflexiones que ha ido devanando en su cueva.

El propio maître d'école parece darse cuenta de esto, aunque, como *moralista crítico* que es, se las arreglará para compaginar las contradicciones.

Hasta la "infinita alegría" de tener a la Chouette en sus manos es presentada por él como un signo de enmienda. Y es que su deseo de venganza no es, en efecto, un impulso *natural,* sino *moral.* No quiere vengarse él, sino que trata de vengar a sus *víctimas* comunes, las suyas y las de Chouette. Y, al asesinarla, no perpetra un *asesinato,* sino que cumple con un *deber.* No se *venga* en ella, sino que *castiga* como juez imparcial a sus cómplices. Siente escalofríos al pensar en sus anteriores asesinatos, lo que no es obstáculo — él mismo se asombra de su casuística y pregunta a la Chouette: ¿no te parece extraño? — para que se declare impávida y decididamente dispuesto a matar a otra persona. Por razones morales que no aduce, le produce fruición la pintura del asesinato que se dispone a cometer y lo describe, refocilándose en él, como un meurtre affreux, como un meurtre avec des raffinements affreux.

El que el maître d'école asesine a la Chouette cuadra bien a su carácter, sobre todo después de la crueldad con que la ha tratado. Pero el glorioso resultado de la cura crítica a que le ha sometido Rudolph consiste en que la asesine por motivos morales, en que interprete moralmente la alegría bárbara que suscitan en él el meurtre affreux y los raffinements affreux, en que manifieste su arrepentimiento por los anteriores asesinatos cometiendo cabalmente uno nuevo, en que de un asesino simple se ha convertido en un asesino *doble,* en un *asesino moral.*

La Chouette trata de sustraerse al *maître d'école.* Pero éste se da cuenta de ello y la retiene.

"Tiens-toi donc, la Chouette, il faut que je finisse de t'expliquer comment peu à peu j'en suis venu à me repentir... cette révélation te sera odieuse... et elle te prouvera aussi combien je dois être impitoyable dans la vengeance, que je veux exercer sur toi au nom de nos victimes... Il faut que je me hâte... la joie de te tenir là me fait boudir le sang... j'aurais le temps de te rendre les approches de la mort effroyables en te forçant de m'entendre... Je suis aveugle... et ma pensée prend une forme, un corps, pour me représenter incessamment d'une manière visible, presque palpable... les traits de mes victimes... les idées s'imagent presque matériellement dans le cerveau. Quand au repentir se joint une expiation qui change notre vie en une longue insomnie remplie d'hallucinations vengeresses ou de réflexion desesperées... peut-être alors le pardon des hommes succède au remords et à l'expiation." [31]

El *maître d'école* sigue adelante con su hipocresía, que delata a cada momento sus trazos hipócritas. Chouette debe oir cómo ha llegado poco a poco al arrepentimiento. Esta revelación le resultará odiosa, pues le demostrará que es su *deber* llevar a cabo en ella una venganza implacable, no en su propio nombre, sino en nombre de sus víctimas comunes. De pronto, el maître d'école interrumpe su lección didáctica. Tiene que "apresurarse", como él mismo dice, con su lección, pues la alegría de tenerla en sus manos hace hervir la sangre en sus venas: ¡una buena razón moral para acortar la lección! Pero su sangre vuelve a apaciguarse. El largo tiempo que invierte en predicar su moral no es, al fin y al

[31] "No te muevas, Chouette, pues es necesario que acabe de explicarte cómo he llegado, poco a poco, a arrepentirme... Esta revelación se te hará odiosa... y te demostrará también cuán implacable debo ser en la venganza que voy a tomar de ti en nombre de nuestras víctimas... Tengo que apresurarme... La alegría de tenerte aquí me hace hervir la sangre... Tendré tiempo a hacerte espantosa la aproximación de la muerte, obligándote a escucharme... Estoy ciego... y mi pensamiento cobra forma, cuerpo, y me representa constantemente de un modo visible, casi palpable... los rasgos de mis víctimas... Las ideas se me reflejan casi como imágenes materiales en el cerebro. Cuando al arrepentimiento se une una expiación de una espantosa severidad..., una expiación que convierte nuestra vida en un largo insomnio, lleno de alucinaciones vengadoras o de reflexiones desesperadas..., tal vez, entonces, el perdón de los hombres suceda al remordimiento y la expiación." (N. del E.)

cabo, tiempo perdido para su venganza. Le "hará espantosa la aproximación de la muerte". ¡Otra buena razón moral para devanar su sermón! Ahora, después de expuestas estas razones morales, puede reanudar tranquilo el hilo de su texto moral en el punto en que lo dejara interrumpido.

El maître d'école describe certeramente el estado en que el aislamiento del mundo exterior hunde al hombre. El hombre para quien el *mundo sensible se convierte en una mera idea* ve, por el contrario, cómo las simples ideas se truecan ante él en *seres sensibles.* Las quimeras de su cerebro cobran fuerza corpórea. Se engendra dentro de su espíritu un mundo de espectros tangibles y palpables. Tal es el misterio de todas las visiones piadosas y tal es también, al mismo tiempo, la forma general de la locura. El maître d'école, que repite las frases de Rudolph acerca del "poder de la penitencia y el arrepentimiento, unido a martirios atroces", las repite ya, por tanto, como un hombre medio loco, por lo que mantiene, de hecho, el enlace entre la conciencia cristiana del pecado y la demencia. Y lo mismo cuando el maître d'école considera la transformación de la *vida* en una *pesadilla nocturna* llena de alucinaciones como el verdadero resultado del arrepentimiento y la penitencia, expresa el verdadero misterio de la crítica pura y de la enmienda cristiana. Esta consiste, cabalmente, en convertir al hombre en un espectro y su vida en la *vida de un sueño.*

Eugenio Sue se da cuenta, al llegar a este punto, de cómo los *saludables pensamientos* que hace que el desalmado ciego plagie de Rudolph se ven desacreditados por su modo de conducirse con respecto a la Chouette. Por eso pone en boca del maître d'école estas palabras:

"La salutaire influence de ces pensées est telle que ma fureur s'apaise." [32]

El maître d'école confiesa, pues, ahora que su *cólera moral* no era otra cosa que una *ira profana.*

"Le courage... la force... la volonté me manquent pour te tuer... non, ce n'est pas à moi de verser ton sang... ce serait... un *meurtre*", dice, llamando a la cosa por su nombre... "meurtre excusable peut-être... mais ce serait toujours un meurtre".[33]

En el momento oportuno, la Chouette hiere al maître d'école con su estilete. En vista de lo cual Eugenio Sue puede ya hacer que la mate, sin la menor casuística moral.

"Il poussa un cri de douleur... les ardeurs féroces de sa vengeance, de ses rages, ses instincts sanguinaires, brusquement réveillés et exaspe-

[32] "La saludable influencia de estos pensamientos hace que mi furor se aplaque." (N. del E.)

[33] "Me faltan el valor..., la fuerza..., la voluntad... para matarte... No, no seré yo quien derrame tu sangre..., sería... un *asesinato;* asesinato tal vez excusable..., pero un asesinato, al fin y al cabo." (N. del E.)

rés par cette attaque, firent une explosion soudaine, terrible, où s'abîma sa raison déjà fortement ébranlée... A vipère! j'ai senti ta dent.. tu seras comme moi *sans yeux*." [34]

Y le arranca los ojos.

En el momento en que estalla el temperamento del maître d'école, sólo hipócrita, sofísticamente encubierto y ascéticamente sofrenado por la cura de Rudolph, la *explosión* se hace tanto más violenta y espantosa. La confesión de Eugenio Sue según la cual la razón del maître d'école se hallaba ya fuertemente quebrantada por todos los sucesos que Rudolph había ido preparando, es digna de gratitud.

"El último destello de su razón se apaga en este grito de espanto, que es el grito de un condenado (ve el espectro de la mujer asesinada)... El maître d'école muge y brama como una *bestia furiosa*... Y mata a la Chouette."

El señor Szeliga masculla para sus barbas: "El maestro de escuela no puede pasar por una *transformación* (!) tan *rápida* (!) y tan *feliz* (!) como el *Schurimann*."

Lo mismo que Rudolph convierte a Fleur de Marie en moradora del convento, envía al maître d'école al manicomio, a *Bicêtre*. No paraliza solamente su fuerza física, sino también su fuerza *espiritual*. Y con razón, pues no sólo ha pecado con la primera, sino también con la segunda, y, según la teoría penal de Rudolph, es necesario destruir las *fuerzas pecadoras*.

Pero el señor Eugenio Sue no ha llevado a cabo aún "la penitencia y el arrepentimiento, unidos a una espantosa venganza". El maître d'école recobra la razón, pero, por miedo a que lo entreguen a la justicia, permanece en Bicêtre, *haciéndose* el loco. El señor Sue se olvida de que "cada una de sus palabras debía ser una *plegaria*" y de que se convierte, ahora, más bien en bramido inarticulado de furia de un loco, ¿o acaso quiere, irónicamente, *equiparar* esta manifestación de vida a la oración?

La idea de la pena, que Rudolph aplica en el acto de cegar al maître d'école, este aislamiento del hombre en su alma y con respecto al mundo exterior, el entronque de la pena jurídica con el tormento teológico, encuentra su realización más decidida en el *sistema celular*. El sistema celular es elogiado, pues, por el señor Sue.

"¿Cuántos siglos hubieron de pasar hasta que llegara a reconocerse que *sólo* hay *un* medio para poner coto a la lepra que amenaza al cuerpo social y que va extendiéndose rápidamente (la corrupción en las cárceles)? Este medio es el aislamiento."

[34] "Lanzó un grito de dolor... Los ardores feroces de su venganza, de su rabia, sus instintos sanguinarios, bruscamente despiertos y exasperados por este ataque, estallaron en una explosión súbita, terrible, en que se hundió su razón, ya muy quebrantada... ¡Ah, víbora!... me has clavado el diente... Te verás, como yo, *sin ojos*." (N. del E.)

Eugenio Sue comparte la opinión de las gentes honestas según la cual la difusión de los delitos se debe a la introducción de las cárceles. Para sustraer al delincuente a las malas compañías, lo mejor es entregarlo a la compañía de sí mismo.

Y declara:

"Me consideraría dichoso si mi débil voz fuese escuchada entre todas las que, con tanta razón y tanta insistencia, claman por la *total y absoluta* aplicación del sistema celular."

Los deseos del señor Sue sólo se han cumplido *en parte*. En los debates sostenidos este año por la Cámara de los Diputados acerca del sistema celular, hasta los defensores oficiales de este sistema se han visto obligados a reconocer que acarrea, más tarde o más temprano, la locura de los reclusos. En vista de ello, las penas de prisión superiores a diez años debieran convertirse en penas de deportación.

Si los señores Tocqueville y Beaumont hubiesen estudiado a fondo la novela de Eugenio Sue, habrían llevado a cabo, infaliblemente, la aplicación total y absoluta del sistema celular.

En efecto, si Eugenio Sue sustrae a los delincuentes en uso de su razón del trato con la sociedad para volverlos locos, en cambio da compañía a los locos para volverlos a la razón. "L'expérience prouve que pour les aliénés l'isolement est aussi funeste qu'il est salutaire pour les détenus criminels." [35]

El señor Sue y su crítico héroe Rudolph no han empobrecido al *derecho* en ningún misterio ni con la *teoría penal católica* ni con el *sistema celular metodista;* en cambio, han enriquecido la medicina con nuevos misterios, y al fin y al cabo tan meritorio es *descubrir nuevos* misterios como *revelar* los misterios *viejos*. La Crítica crítica, coincidiendo con el señor Sue, nos dice acerca del acto de cegar al maître d'école:

"Ni siquiera lo cree, cuando se le dice que le han robado la luz de sus ojos."

El maître d'école no podía creer en la pérdida de la luz de sus ojos, porque realmente aún veía; el señor Sue describe una nueva estrella, revela un verdadero misterio para la *oftalmología* de masa, no crítica.

La *pupila,* después de la operación, es *blanca*. Se trata, pues, de una *estrella lenticular*. Es cierto que, hasta hoy, ésta había podido obtenerse hiriendo la cápsula lenticular, de un modo bastante indoloro, aunque no totalmente sin dolor. Pero, como los médicos sólo obtienen este resultado por la vía *natural,* y no por la vía *crítica,* no quedaba más camino, después de la herida, que el de aguardar a la inflamación, con su exudación plástica, para lograr que la pupila se empañase.

[35] "La experiencia demuestra que, para los dementes, el aislamiento es tan funesto como saludable para los delincuentes detenidos." (N. del E.)

Pero aún es mayor el *milagro* y el *misterio* a que asistimos, con respecto al maître d'école, en el capítulo tercero del tomo III.

El ciego recobra la *vista:* "La Chouette, le maître d'école et Tortillard *virent* le prêtre et Fleur de Marie." [36]

Ahora bien, si no queremos interpretar esta visión del maître d'école, siguiendo el precedente de la "Crítica de los Sinópticos", como un *milagro literario,* habrá que entender que el maître d'école volvió a ser operado de la pupila. Probablemente usaría el ojo antes de tiempo y la excitación de la luz provocaría una inflamación, que daría como resultado una paralización de la *retina* y una *amaurosis* incurable. El hecho de que este proceso se opera aquí en *un* segundo constituye un nuevo *mystère* para la oftalmología no crítica.

b) Recompensa y castigo. La doble justicia, con su correspondiente tabla.

El señor Rudolph descubre la nueva teoría, que mantiene en pie la sociedad mediante la *recompensa* de los *buenos* y el *castigo* de los *malos.* Considerada desde el punto de vista no crítico, esta teoría no es otra que la de la sociedad actual. En ésta no faltan, por cierto, las recompensas para los buenos ni los castigos para los malos. Ante este criterio revelado, ¡cuán poco crítico resulta el comunista de masa *Owen,* quien ve en el castigo y la recompensa la santificación de las diferencias sociales de rango y la expresión perfecta de una reprobación servil!

Podría considerarse como una *nueva* revelación el que Eugenio Sue, tomando como punto de partida para las recompensas la justicia, la contrapartida de la justicia penal, y, descontento con *una* jurisdicción, invente *dos.* Desgraciadamente, tampoco este misterio revelado es más que la repetición de una vieja teoría, que *Bentham* desarrolla en su libro más arriba citado. En cambio, no se le debe disputar a Eugenio Sue el honor de razonar y desarrollar su propuesta de un modo incomparablemente más crítico que *Bentham.* Mientras que el inglés de masa se mantiene totalmente sobre la tierra, la deducción de Sue se remonta a la región crítica del cielo. El señor Sue razona del siguiente modo:

"Para atemorizar a los malos se materializan de antemano los resultados de la cólera celeste. ¿Por qué, pues, no se han de materializar también y anticipar sobre la tierra, de modo semejante, los resultados de la recompensa divina, en lo que se refiere a los buenos?"

Desde el punto de vista *no crítico,* lo que se hace, en la teoría criminal celestial, es, por el contrario, idealizar la terrenal, lo mismo que en las recompensas divinas no se hace otra cosa que idealizar la servidumbre asalariada humana. Si la sociedad no premia a todos los buenos,

[36] "La lechuza, el maestro de escuela y el tullidito *vieron* al sacerdote y a Flor de María." (N. del E.)

ello es inexcusablemente necesario para que la justicia divina le lleve, por lo menos, alguna ventaja a la humana.

En la pintura de su justicia que premia críticamente, el señor Sue nos ofrece "un ejemplo de aquel *dogmatismo femenino*", censurado por el señor Edgar en Flora Tristán con toda "la serenidad del conocer", que pretende tener una fórmula y la establece con arreglo a las categorías de lo *existente*. El señor Eugenio Sue traza, frente a cada pieza de la *justicia penal* vigente, que deja en pie, una contrapartida, copiada hasta en los últimos detalles, de la *justicia retributiva*, que él añade por su cuenta. Para que el lector se forme una idea más clara de ello, resumiremos en una tabla el cuadro que él traza de la imagen y la contraimagen.

El señor Sue, conmovido por la contemplación de este cuadro, exclama: "Hélas, c'est une utopie, mais supposez qu'une société soit *organisée* de telle sorte!" [37] Se trataría, pues, de la *organización crítica* de la *sociedad*. Nos sentimos obligados a tomar formalmente, bajo nuestro patrocinio, contra el reproche de Eugenio Sue, esta organización. Sue ha vuelto a olvidarse del "*premio de la virtud*" que todos los años se confiere en París y que él mismo menciona. Premio organizado, incluso, por partida doble: de una parte, el *prix Montyon*, premio material para recompensar las acciones nobles de los hombres y mujeres, y el prix rosière,[38] para las muchachas de mejores costumbres. Como se ve, ni siquiera falta aquí la *corona* de rosas que Eugenio Sue reclamaba.

Por lo que se refiere al espionaje de vertu y a la surveillance de haute charité morale, hace ya mucho tiempo que se hallan organizados por los jesuítas. Además, el "Journal des Débats", el "Siècle", los "Petites Affiches de Paris", etc., se encargan de señalar y denunciar las nobles acciones y los méritos de todos los corredores de bolsa de París, que disfrutan de premios diarios, aparte del señalamiento y la denuncia de las nobles acciones políticas, para las que cada partido dispone de su propio órgano.

Ya había dicho el viejo Voss que Homero es mejor que sus dioses. Podemos, por tanto, hacer al "misterio revelado de todos los misterios", a Rudolph, responsable de las ideas de Eugenio Sue.

Además, nos informa el señor Szeliga: "Fuera de esto, son muchísimos, y todos *crítica*, los pasajes con que Eugenio Sue interrumpe el relato y encabeza y finaliza los episodios."

[37] "¡Desgraciadamente, es una utopía, pero supóngase que una sociedad se hallase *organizada* de este modo!" (N. del E.)

[38] Premio de las rosas. (N. del E.)

TABLA DE LA JUSTICIA CRÍTICAMENTE COMPLETA

Justicia vigente	Justicia críticamente complementaria
Nombre: Justice *Criminelle* [39]	Nombre: Justice *Vertuese* [40]
Emblema: sostiene en la mano una *espada,* para decapitar a los malos.	*Emblema:* sostiene en la mano una *corona,* para exaltar a los buenos.
Fin: castigar el mal, prisión, infamia, privación de la vida. El pueblo se entera de la espantosa expiación del mal.	*Fin:* recompensar el bien, mesa puesta, honores, conservación de la vida. El pueblo se entera del asombroso triunfo del bien.
Medios para descubrir a los malos: espionaje policíaco, delatores para acechar a los malos.	*Medios para descubrir a los buenos: Espionage de vertu,*[41] soplones para acechar a los virtuosos.
Fallo sobre si alguien es malo: les assises du crimen, tribunales para los delitos. El Ministerio público denuncia los delitos del acusado y pide para ellos la pública venganza.	*Fallo sobre si alguien es bueno:* assises de la vertu, tribunales para la virtud. El Ministerio público señala los actos nobles del acusado y los propone al reconocimiento público.
Estado del delincuente, después del fallo: se halla bajo la surveillance de la haute police.[42] Se le alimenta en la prisión. El Estado hace gastos para él.	*Estado del virtuoso, después del fallo:* se halla bajo la surveillance de la haute *charité morale.*[43] Se le alimenta en su casa. El Estado hace gastos para él.
Ejecución: el delincuente sube al *cadalso.*	*Ejecución:* frente a frente al cadalso del delincuente se levanta un *pedestal,* en el que se entroniza al grand homme de bien: [42] la *picota de la virtud.*

c) Se acaba con el salvajismo dentro de la civilización y con la carencia de derechos en el Estado

El *medio preventivo* jurídico para acabar con los delitos y, por tanto, con el salvajismo dentro de la civilización consiste en "la tutela protectora que el Estado asume sobre los hijos de los ajusticiados y de los condenados a largas penas". Sue trata de organizar de un modo más liberal la distribución de los delitos. Ninguna familia deberá seguir poseyendo un privilegio hereditario para delinquir: la libre concurrencia debe triunfar sobre el monopolio, en el campo de los delitos.

[39] Justicia *penal.* (N. del E.)
[40] Justicia *virtuosa.* (N. del E.)
[41] Espionaje de la virtud. (N. del E.)
[42] Vigilancia de la alta policía. (N. del E.)
[43] Vigilancia de la alta caridad moral. (N. del E.)
[44] Gran hombre de bien. (N. del E.)

El señor Sue suprime "la carencia de derechos en el Estado" mediante la reforma del code penal.[45] en su sección sobre el "abus de confiance",[46] y sobre todo por medio de la introducción de *abogados de pobres con sueldo*. Por tanto, el señor Sue considera que la carencia de derechos en el Estado no se da en el Piamonte, en Holanda, etc., donde existe el abogado de los pobres. En lo único que peca la legislación francesa es en no poner a sueldo a los abogados de pobres, en no remitirse exclusivamente a la defensa de los pobres y en trazar demasiado estrechamente el límite legal de la pobreza. Como si la carencia de derechos no comenzara precisamente en el mismo *proceso* y como si en Francia no se supiera desde hace ya mucho tiempo que el *derecho* no concede nada, sino que se limita a sancionar lo existente. Al parecer, la distinción ya trivial entre *droit* [47] y *fait* [48] sigue siendo, para el novelista crítico, un mystère de París.

Si, además de la revelación crítica de los misterios jurídicos, tenemos en cuenta las grandes reformas que Eugenio Sue trata de introducir en lo que se refiere a los *huissiers*,[49] se comprenderá al periódico parisino llamado *"Satan"*. Este periódico hace que un barrio de París escriba a aquel "grand réformateur à tant la ligne" [50] para decirle que en sus calles no existe todavía la iluminación por gas. El señor Sue contesta que pondrá remedio a este mal en el volumen sexto de su "Juif errant". Otro barrio de la ciudad se queja de la defectuosa enseñanza preparatoria. El novelista promete llevar a cabo la reforma de la enseñanza preparatoria en el tomo diez de su "Juif errant".

4. El misterio revelado del "punto de vista"

"Rudolph no se detiene en su sublime (!) *punto de vista*... No rehuye esfuerzo para adoptar por libre opción los *puntos de vista* de derecha y de izquierda, el de arriba y el de abajo." *Szeliga.*

Uno de los misterios fundamentales de la Crítica crítica es el *"punto de vista"* y el *enjuiciamiento del punto de vista del punto de vista*. Todo hombre, como todo producto espiritual, se convierte, para ella, en un punto de vista.

Nada más fácil que descubrir el misterio del punto de vista, cuando se ha penetrado en el misterio general de la Crítica crítica, el cual no es otro que servir, recalentada, la vieja col especulativa.

[45] Código penal. (N. del E.)
[46] "Abuso de confianza." (N. del E.)
[47] Derecho. (N. del E.)
[48] Hecho. (N. del E.)
[49] Ujieres. (N. del E.)
[50] "Gran reformador a tanto la línea." (N. del E.)

Dejemos, ante todo, que *la* Crítica misma, por boca del patriarca, de *Bruno Bauer,* se exprese acerca de su teoría del "punto de vista".

"La ciencia... no tiene *nunca* que entendérselas *con este individuo concreto* o *con este determinado punto de vista*... Ciertamente que no dejará de hacerlo y de *acabar* con los *límites de un punto de vista,* si vale la pena hacerlo y este límite tiene realmente una significación humana general; pero, concibiéndolo como *pura categoría y determinabilidad de la autoconciencia* y hablando, por tanto, solamente para quienes tengan la audacia de elevarse a la *generalidad de la autoconciencia,* es decir, para quienes no se empeñen en mantenerse a toda fuerza dentro de aquel límite." ("Anekdota", t. II, p. 127.)

El *misterio* de esta audacia baueriana es la *Fenomenología de Hegel.* Como Hegel sustituye aquí al *hombre* por la *autoconciencia,* la realidad humana *más diversa* aparece solamente como una *determinada* forma, como una *determinabilidad de la autoconciencia.* Pero una simple determinabilidad de la autoconciencia es una *"pura categoría",* un mero "pensamiento", que yo puedo, por tanto, superar en el pensar "puro" y sobreponerme a él por el mismo camino. En la Fenomenología hegeliana, se dejan *en pie* los fundamentos *materiales, sensibles, objetivos* de las diferentes formas enajenadas de la autoconciencia humana, y toda la obra destructiva da como resultado la *más conservadora filosofía,* puesto que cree haber superado el *mundo objetivo,* el mundo sensiblemente real, tan pronto como lo convierte en una mera *determinabilidad de la autoconciencia* y que puede disolver también al adversario hecho *etéreo* en el "éter del *pensamiento puro".* La Fenomenología termina, por tanto, consecuentemente, sustituyendo toda la realidad humana por el *"saber absoluto"; saber,* porque es esta la única modalidad de existencia de la autoconciencia y porque la autoconciencia se considera como la modalidad única de existencia del hombre, y saber *absoluto,* precisamente porque la autoconciencia sólo se sabe *a sí misma* y no se ve ya entorpecida por ningún mundo objetivo. Hegel hace del hombre el *hombre de la autoconciencia,* en vez de hacer de la autoconciencia la *autoconciencia del hombre,* del hombre real, y que, por tanto, vive también en un mundo real, objetivo, y se halla condicionado por él. Pone el mundo de *cabeza,* lo que le permite disolver también *en la cabeza* todos los límites, y esto los hace, naturalmente, mantenerse en pie *para la sensoriedad mala,* para el hombre *real.* Además, considera necesariamente como límite cuanto delata la *limitación de la autoconciencia general,* toda la sensoriedad, la realidad y la individualidad del hombre y de su mundo. Toda la Fenomenología se propone demostrar que la *autoconciencia* es *la única* realidad y *toda la realidad.*

En los tiempos modernos, el señor Bauer ha cambiado de nombre al saber absoluto, bautizándolo como *crítica,* y llamando a la determi-

nabilidad de la autoconciencia *punto de vista,* nombre que suena a profano. En las "Anekdotis", todavía vemos emparejados los dos nombres, y el punto de vista se comenta todavía con la determinabilidad de la autoconciencia.

Porque el *"mundo religioso en cuanto mundo religioso"* sólo existe como el mundo de la *autoconciencia,* al crítico crítico — teólogo ex professo — ni siquiera se le ocurre que exista un mundo en el que *conciencia* y *ser* son cosas distintas, mundo que sigue en pie lo mismo que antes aunque yo suprima simplemente su existencia intelectiva, su existencia como categoría, como punto de vista; es decir, aunque yo modifique mi propia conciencia subjetiva, sin hacer cambiar por ello la realidad objetiva de un modo realmente objetivo, es decir, sin hacer cambiar mi propia realidad *objetiva,* la mía propia y la de los demás hombres. Por eso, la especulativa *identidad mística* de *ser* y *pensamiento* se repite, en la Crítica, como la misma *identidad mística* de la *práctica* y la *teoría.* De ahí su enojo contra la práctica que pretende ser algo distinto de la teoría y contra la teoría que aspira a ser algo distinto de la disolución de una determinada *categoría* en la *"ilimitada generalidad de la autoconciencia".* Su propia teoría se limita a explicar todo lo determinado como la antítesis de la ilimitada generalidad de la autoconciencia y, por tanto, a declararlo nulo, como ocurre, por ejemplo, con el Estado, la propiedad privada, etc. Cuando lo que hay que demostrar, por el contrario, es cómo el Estado, la propiedad privada, etc., convierten a los hombres en abstracciones o los hacen productos del hombre *abstracto,* en vez de ser la realidad del hombre individual y concreto.

De suyo se comprende, finalmente, que si la Fenomenología de Hegel, a pesar de su pecado original especulativo, ofrece en muchos puntos los elementos de una característica real de las relaciones humanas, el señor Bruno y consortes sólo nos entregan, por el contrario, una caricatura carente de contenido, caricatura que se contenta con desgajar de un producto espiritual o incluso de las relaciones y los movimientos reales una determinabilidad, convirtiendo luego esta determinabilidad en una determinabilidad del pensamiento, en una *categoría,* y haciendo pasar esta categoría por el *punto de vista* del producto, de la relación y del movimiento y enseguida, con la vieja y sesuda sabiduría del punto de vista de la abstracción, de la categoría general, de la autoconciencia general, poder mirar triunfalmente por encima del hombro a esta determinabilidad.

Así como para Rudolph todos los hombres adoptan el punto de vista del bien o del mal y son enjuiciados con arreglo a estas dos ideas fijas, así también para el señor Bauer y consortes adoptan el punto de vista de la *Crítica* o el de la *masa.* Uno y otros convierten a los *hombres reales* en *puntos de vista abstractos.*

5. Revelación del misterio de la utilización de lo instintos humanos, o Clémence d'Harville.

Hasta aquí, Rudolph sólo ha sabido recompensar a los buenos y castigar a los malos a su modo. Ahora, a la luz de un ejemplo, lo veremos utilizar también las *pasiones* e "imprimir el desarrollo adecuado al hermoso temperamento natural de Clémence d'Harville".

"Rudolph", dice el señor Szeliga, "le hace ver el lado *entretenido* de la *caridad*. Pensamiento éste que brota de un conocimiento de los hombres como *sólo* puede emanar del interior de Rudolph, después de haber pasado por la prueba por la que pasó".

Las expresiones que Rudolph emplea en su conversación con Clémence: "faire *attrayant*", "*utiliser le goût naturel*", "*régler l'intrigue*", "*utiliser les penchants à la dissimulation et à la ruse*", "changer en qualités généreuses des instincts impérieux, inexorables",[51] etc.; estas expresiones, al igual que los mismos *instintos* que aquí se atribuyen preferentemente a la naturaleza de la mujer, *delatan* la fuente secreta de que mana la sabiduría de Rudolph: *Fourier.* No cabe duda de que tuvo a mano una versión popular de la doctrina fourierista.

Pero la *aplicación* de la doctrina es propiedad crítica exclusiva de Rudolph, ni más ni menos que la anterior aplicación de la teoría de Bentham.

La joven marquesa no ha de encontrar una satisfacción de su ser moral, el contenido y la finalidad humanos de una actividad, y por tanto un entretenimiento, en la caridad *como tal.* La caridad sólo brinda, por el contrario, el motivo externo, el *pretexto* o la *materia* para una especie de entretenimiento, que lo mismo podría tener como contenido otra materia cualquiera. La miseria es conscientemente explorada para procurar a quien se dedica a la caridad "lo tentador de la novela, la satisfacción de la curiosidad, la aventura, los disfraces, la fruición de la propia bondad, estremecimientos nerviosos" y otras cosas por el estilo.

Rudolph proclama con ello, sin saberlo, el misterio desde hace mucho tiempo descubierto de que la miseria humana, los seres infinitamente caídos que viven a la fuerza de la limosna, sirven a la aristocracia del dinero y de la cultura como *juguete* para la satisfacción de su amor propio, para cosquillear su soberbia, para divertirse.

Las muchas ligas de caridad que funcionan en Alemania, las muchas sociedades caritativas existentes en Francia, los numerosos quijotismos benéficos de Inglaterra, los conciertos, los bailes, las comedias y las comidas para los pobres, e incluso las suscripciones públicas abiertas

[51] "Hacer *atractivo*", "*utilizar los gustos naturales*", "*regular la intriga*", "*utilizar las inclinaciones al disimulo y a la astucia*", "trocar en cualidades generosas los instintos imperiosos e inexorables." (N. del E.)

para socorrer a las víctimas de los accidentes, no tienen otra finalidad que ésta. Y, en este sentido, podríamos decir que hace ya mucho tiempo que la caridad se halla *organizada* como un entretenimiento.

La súbita e inmotivada metamorfosis de la marquesa con sólo oir pronunciar la palabra "amusant" nos lleva a dudar de la estabilidad de su curación o, por mejor decir, esta metamorfosis sólo es aparentemente súbita e inmotivada, sólo en apariencia se produce cuando le pintan la charité como una diversión. Lo que ocurre es que la marquesa *ama* a Rudolph y éste quiere disfrazarse *con ella,* intrigar, lanzarse a aventuras de caridad. Más tarde, con motivo de una visita caritativa de la marquesa a la cárcel de Saint-Lazare, se manifestarán sus celos con respecto a Fleur de Marie, y por caridad para con sus celos silenciará a Rudolph la detención de la mujer de quien se siente celosa. Pero, en el mejor de los casos, Rudolph habrá conseguido hacer que una mujer desgraciada represente con otro ser desgraciado una estúpida comedia. El misterio de la *filantropía* cavilada por él lo delata aquel Dandin de París que, después del baile, invita a su dama a cenar con estas palabras: "Ah Madame! ce n'est pas assez d'avoir dansé au bénéfice de ces pauvres Polonais... soyons philanthropes jusqu'au bout... allons *souper* maintenant au *profit des pauvres!*" [52]

6. Revelación del misterio de la emancipación de la mujer, o Louise Morel.

Con motivo de la detención de *Louise Morel,* Rudolph se deja llevar de reflexiones, que podrían resumirse así: "El señor corrompe muchas veces a las criadas, ya sea amedrentándolas, sorprendiéndolas o aprovechándose de cualquier otro modo de las ocasiones que brinda la naturaleza de la *relación de servidumbre.* Las empuja a la desgracia, a la ignominia y al crimen. La *ley* es *ajena* a todo esto... El criminal que de hecho obliga a la criada al infanticidio, queda *impune.*"

Las reflexiones de Rudolph no llegan siquiera a someter a su augusta crítica a la misma *relación de servidumbre.* Como un *pequeño* soberano, Rudolph es un *gran* protector de estas relaciones. Y, menos aún, llega a comprender todo lo que hay de inhumano en la posición general que la mujer ocupa en la sociedad actual. Fiel en un todo a su teoría anterior, sólo echa de menos una *ley* que *castigue* al seductor y asocie el arrepentimiento y la penitencia a una pena terrible.

A Rudolph le habría bastado con volver la vista a la legislación vigente en otros países. Las leyes *inglesas* colman todos sus deseos.

[52] "¡Ah, señora! No basta haber bailado en beneficio de estos pobres polacos... ¡Seamos filántropos hasta el fin... y vayamos a *cenar* ahora *en provecho de los pobres!*" (N. del E.)

Llegan, en sus delicados sentimientos, que *Blackstone* ensalza con elogiosas palabras, incluso a declarar reo de *felonía* a quien seduzca a una prostituta.

El señor Szeliga suena la *fanfarria:*

"*¡He ahí! . . . ¡Pensad! . . . ¡Rudolph!* ¡Ahora, contrastad *estas ideas* con vuestras *fantasías* acerca de la *emancipación de la mujer!* En ellas *casi* se toca con las manos el hecho de esta emancipación, mientras que vosotros sois, por naturaleza, gentes demasiado prácticas, razón por la cual fracasáis tantas veces con vuestros simples intentos."

En todo caso, debemos al señor Szeliga la revelación del misterio de que casi se puede tocar con las manos un hecho a base de ideas. Y, por lo que se refiere a su divertida comparación de Rudolph con los hombres que han enseñado la emancipación de la mujer, no hay más que comparar las *ideas* de Rudolph, por ejemplo, con las siguientes fantasías de *Fourier:*

"El adulterio y la seducción honran al seductor, son cosas de buen tono. . . Pero, ¡pobre muchacha!, el infanticidio está considerado como un crimen atroz. Si la muchacha seducida quiere seguir siendo tenida por honrada, necesita borrar las huellas de su deshonor, y si sacrifica su hijo a los prejuicios del mundo, la ignominia que cae sobre ella es todavía mayor y se ve expuesta a los prejuicios de la ley. . . Tal es el *círculo vicioso* que describe todo mecanismo civilizado."

"¿Acaso las hijas jóvenes no son una mercancía ofrecida en venta al mejor postor que quiera adquirir la propiedad exclusiva sobre ella? . . . De même qu'en grammaire deux négations valent une affirmation, l'on peut dire qu'en *négoce conjugal deux prostitutions valent une vertu.*" [53]

"El cambio de una época histórica puede determinarse siempre por la actitud de progreso de la mujer ante la libertad, ya que es aquí, en la relación entre la mujer y el hombre, entre el débil y el fuerte, donde con mayor evidencia se acusa la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad. El grado de la emancipación femenina constituye la pauta natural de la emancipación general."

"La humillación del sexo femenino es una característica esencial tanto de la civilización como de la barbarie, pero con la diferencia de que el orden civilizado eleva a un modo de pensar complejo, de doble sentido, equívoco e hipócrita todos los vicios que la barbarie comete de un modo simple. . . Nadie paga más caro que el mismo hombre la pena de mantener a la mujer en la esclavitud *(Fourier.)*

Resulta superfluo apuntar, frente a las ideas de Rudolph, a la magistral semblanza que Fourier hace del *matrimonio,* o a las obras de la fracción materialista del comunismo francés.

[53] "Así como en gramática dos negaciones equivalen a una afirmación, *en el negocio conyugal dos prostituciones equivalen a una virtud.*" (N. del E.)

Los tristes despojos de la literatura socialista que el novelista recoge revelan a la Crítica crítica "misterios" todavía para ella ignorados.

7. Revelación de los misterios de la economía política

a) Revelación teórica de estos misterios

Primera revelación: La riqueza lleva frecuentemente al despilfarro, y el despilfarro a la ruina.

Segunda revelación: Las consecuencias de la riqueza que acabamos de señalar obedecen a que no se instruye debidamente a la juventud rica.

Tercera revelación: La *herencia* y la *propiedad privada* son y *deben* ser sagradas e inviolables.

Cuarta revelación: El rico está *moralmente* obligado a dar cuenta a los obreros del empleo de su fortuna. Una gran fortuna es un depósito hereditario — una *encomienda feudal* — puesto en manos hábiles, firmes, diestras y generosas, encargadas al mismo tiempo de hacerla fructífera y de invertirla de tal modo, que cuanto tenga la *dicha* de hallarse dentro del radio de la brillante y saludable irradiación de la gran fortuna prospere, viva y mejore.

Quinta revelación: El Estado tiene el deber de procurar a la juventud rica e inexperta los *rudimentos* de la *economía individual.* Y debe moralizar la fortuna.

Sexta revelación: Finalmente, el Estado debe abordar el enorme problema de la *organización del trabajo.* Debe dar el saludable ejemplo de la *asociación de los capitales y el trabajo,* y concretamente, con una asociación que sea honesta, inteligente y justa, que asegure el bienestar del *obrero sin* menoscabo de la *fortuna* del *rico,* que establezca *entre* estas *dos clases lazos* de reconocimiento, lealtad y devoción y que, con ello, afiance *para siempre* la paz del Estado.

Como el Estado, por el momento, no se presta a poner en práctica esta teoría, el mismo *Rudolph* se encarga de ofrecer unos cuantos ejemplos prácticos. A través de ellos se pondrá en claro el misterio de que para el señor Sue, para el señor Rudolph y para la Crítica crítica, las *relaciones económicas* más conocidas siguen siendo "misterios".

b) El "Banco de los Pobres"

Rudolph instituye un *Banco de los pobres.* Los estatutos de este Banco *crítico* para los pobres disponen lo siguiente:

El Banco socorrerá, durante los períodos en que se hallen sin trabajo, a obreros honestos que tengan familia. Este Banco sustituirá a las

limosnas y a las casas de empeño. Dispondrá de una renta anual de 12,000 francos y distribuirá préstamos de socorro de 20 a 40 francos, sin interés. Su radio de acción abarca, por el momento, el *séptimo* arrondissement de París, en el que viven la mayoría de los obreros. Los obreros y obreras con derecho a percibir esta clase de socorro deberán poseer un certificado de su último patrono, en el que se acredite su buena conducta y se indique la causa por la que ha quedado sin trabajo y a partir de cuándo. Estos préstamos deberán amortizarse mensualmente, en sextas o doceavas partes, como el prestatario lo prefiera, a partir del día en que vuelva a trabajar. Como garantía de pago rige solamente la obligación contraída, bajo palabra de honor. Pero, además, otros dos obreros deben salir fiadores de la parole jurée [54] del prestatario. Como la finalidad crítica que se persigue con el Banco de los Pobres no es otra que poner remedio a uno de los percances más graves en la vida del obrero, a la *carencia de trabajo,* se dispone que estos socorros sólo beneficien a los artesanos desocupados. El señor Germain, gerente de esta institución, cobra un sueldo anual de 10,000 francos.

Echemos ahora un vistazo de masas a la práctica de la economía política crítica. La renta anual asciende a 12,000 francos. Los socorros oscilan entre 20 y 40 francos por persona, lo que quiere decir que el promedio es de 30 francos. La cifra de los obreros del séptimo arrondissement clasificados oficialmente como "en la miseria" no baja de 4,000. El Banco puede socorrer anualmente a 400, es decir, a la décima parte de los obreros más necesitados de ayuda. En París, nos quedamos cortos si calculamos que, *por término medio,* se deja de trabajar (muy por lo bajo) cuatro meses, o sean 16 semanas, al año. 30 francos, repartidos entre 16 semanas, salen a un poco menos de 37 sous y 3 centimes a la semana, lo que no llega a 27 cts. por día. El gasto diario calculado para *cada individuo preso* en las cárceles de Francia asciende, por término medio, a algo más de 47 cts., de los que 30 ó un poco más corresponden solamente a la comida. Ahora bien, el obrero socorrido por el señor Rudolph tiene, además, familia. Y si suponemos que ésta, por término medio, se halla formada por dos hijos, marido y mujer, tendremos que tocarán a 27 cts. para cuatro personas. Descontando de aquí la vivienda — o sea, como mínimum, 15 cts. por día —, quedarán 12 cts. para los cuatro. El *pan* que *un solo* preso consume por término medio viene a costar 14 cts. Lo que quiere decir que, aun prescindiendo de todas las demás necesidades, con el socorro que reciben del Banco crítico de los pobres, el obrero y su familia no pueden comprar ni la cuarta parte del pan necesario y que se verán condenados, por tanto, a una muerte cierta por hambre, a menos que recurran, para evitarlo,

[54] Palabra de honor. (N. del E.)

precisamente a los medios que el Banco de los Pobres trataba de desterrar: a la casa de empeño, a la mendicidad, al robo y a la prostitución.

Tanto más brillante es, en cambio, la suerte que el hombre de la implacable crítica depara al gerente del Banco de los Pobres. La renta administrada arroja 12,000 francos, de los que 10,000 se destinan a pagar el sueldo del gerente. Los gastos de administración ascienden, por tanto, al 45 por ciento, casi el triple de lo que cuesta la administración de masa de la beneficencia de París, que es aproximadamente el 17 por ciento.

Pero supongamos por un momento que el socorro concedido por el Banco de los Pobres sea un socorro efectivo, y no puramente ilusorio: en este caso, resultaría que toda la trama de este misterio de todos los misterios por fin revelado descansaba sobre la quimera de que, para que el obrero pudiera vivir todo el año, bastaría con proceder a una *distribución* distinta del salario.

Hablando en términos prosaicos, tenemos que el ingreso de 7.500,000 obreros franceses asciende a 91 francos por cabeza y el de otros 7.500,000 obreros franceses a 120 francos por cabeza, lo que quiere decir que hay en Francia 15.000,000 de obreros que ganan menos de lo absolutamente necesario para poder vivir.

La idea del Banco crítico de los pobres — racionalmente concebida — se reduce a que, durante el tiempo en que tiene trabajo, se le descuente al obrero de su salario el dinero que necesita para poder vivir mientras se halla parado. Tanto da que durante el tiempo en que se queda sin trabajo le adelanto determinada suma de dinero y me la restituya cuando vuelve a trabajar o que mientras trabaja me entregue determinada cantidad para que yo se la devuelva al quedar desocupado. De una manera o de otra, tendremos que durante los períodos en que trabaja me entregará lo que de mí ha recibido mientras se hallaba parado.

Por tanto, el *Banco* "puro" *de los Pobres* sólo se distingue de las *Cajas de ahorros* de masa por dos cualidades muy originales y muy críticas: una es que el Banco presta un dinero *à fond perdu,* [55] partiendo del loco supuesto de que el obrero podrá devolverlo cuando quiera y querrá reembolsarlo cuando pueda; la otra, que el Banco no abona ninguna clase de *interés* por las sumas depositadas por el obrero. Puesto que las sumas depositadas lo son en concepto de anticipo, el Banco hace ya mucho con no exigir que los obreros le paguen a él intereses.

Como vemos, este Banco crítico de los Pobres se distingue de las Cajas de ahorros de masa en que el obrero, allí, pierde sus intereses y el Banco pierde su capital.

[55] Para no volver a verlo más. (N. del E.)

c) Granja modelo en Bouqueval

Rudolph funda también una *granja modelo* en *Bouqueval.* Lugar, por cierto, muy bien elegido, ya que flotan en él los recuerdos feudales, pues no en vano se alza allí una château seigneurial. [56]

Cada uno de los seis trabajadores varones empleados en la granja percibe 150 écus ó 450 francos y cada una de las mujeres que trabajan en ella 60 écus ó 180 francos de salario anual. Tienen, además, comida y habitación gratis. El menú diario usual de los trabajadores de Bouqueval consiste en una "formidable" fuente de jamón, en una fuente no menos formidable de carne de cordero y, por último, en un trozo igualmente formidable de carne de ternera, y como platos accesorios dos platos de ensalada, dos grandes quesos, patatas, como bebida sidra, etc. Cada uno de los seis jornaleros varones trabaja el *doble* que el jornalero agrícola francés corriente.

Como el total de la renta producida anualmente por Francia, dividida por partes iguales, sólo daría 93 francos por cabeza y la población francesa que trabaja directamente en la agricultura representa las dos terceras partes del censo total, fácilmente podremos colegir qué revolución se operaría, no solamente en la distribución, sino también en la producción de la riqueza nacional, si la granja modelo del califa alemán encontrase imitadores en todas partes.

Como vemos, Rudolph ha conseguido incrementar la producción en tan enormes proporciones, sencillamente, haciendo que cada obrero trabaje el doble que antes y coma seis veces más.

Y, como el campesino francés es muy trabajador, para poder trabajar el *doble* estos jornaleros tendrán que ser, evidentemente, unos *atletas sobrehumanos,* a lo que sin duda se quiere aludir al hablarnos de aquellas "formidables" fuentes de carne. Bien podemos, por tanto, suponer que cada uno de estos seis obreros devora, por lo menos, dos libras de carne al día.

Si toda la carne producida en Francia se distribuyera del mismo modo, apenas tocarían los franceses a un cuarto de libra diario por cabeza. Véase, pues, qué revolución provocaría también en este terreno el ejemplo de Rudolph, si encontrara imitadores. *Solamente* la población campesina consumiría más carne de la que Francia produce, con lo que, gracias a esta reforma crítica, Francia se vería privada de todo su ganado.

La quinta parte del rendimiento bruto que, aparte de llegar a los obreros, los elevados salarios y de aquella comida pantagruélica, hace Rudolph, según el informe del administrador de Bouqueval, del padre Chatelain, no es otra cosa que su *renta de la tierra.* Se supone, en efecto, partiendo de un cálculo medio, que en general, después de

[56] Castillo señorial. (N. del E.)

deducir todos los costos de producción y la ganancia que corresponde al capital de la empresa, al propietario de la tierra, en Francia, le queda una quinta parte del rendimiento bruto o, dicho en otras palabras, que su cuota de renta representa la quinta parte del rendimiento bruto. Y, aunque no cabe duda de que Rudolph reduce desproporcionadamente las ganancias de su capital de empresa, al aumentar de un modo desproporcionado los gastos para los obreros — según Chaptal ("De l'industrie française", I, p. 239), el costo medio de los ingresos anuales del jornalero agrícola francés es de 120 francos — , y a pesar de que regala a los trabajadores toda su renta de la tierra, el padre Chatelain nos hace saber que Monseigneur ve crecer sus rentas gracias a estos procedimientos, lo que debe servir de acicate para que otros terratenientes no críticos, emulándolo, apliquen el mismo sistema de explotación.

La granja modelo de Bouqueval es una apariencia puramente fantástica; su *fondo oculto* no es precisamente el suelo *natural* de Bouqueval, sino la fabulosa fortuna de Rudolph, sus talegas de hombre afortunado.

La Crítica crítica arma un gran estrépito: "*A primera vista* se percibe, contemplando *todo este* plan, que no se trata de *ninguna utopía.*" Sólo la Crítica crítica puede percatarse a primera vista, con sólo contemplar *las talegas de un afortunado,* que no se trata de ninguna utopía. Y es que la primera mirada crítica es una "mirada maligna".

8. Rudolph, "el misterio revelado de todos los misterios"

El medio prodigioso de que Rudolph se vale para lograr todas sus redenciones y sus curas maravillosas no son sus hermosas palabras, sino que es su *dinero constante y sonante.* Así son los moralistas, dice Fourier. Tendría uno que ser un millonario, para poder imitar a sus héroes.

La moral es la "*impuissance mise en action.*" [57] Tan pronto como se pone a combatir un vicio, fracasa. Y Rudolph no se eleva ni siquiera al punto de vista de la moral independiente, que se basa, al menos, en la conciencia de la *dignidad del hombre.* Su moral descansa, por el contrario, sobre la conciencia de la debilidad humana. Es la moral *teológica.* Hemos seguido hasta en sus últimos detalles las heroicas hazañas llevadas a cabo por él, con sus ideas *cristianas fijas* que aplica como pauta al mundo, con la charité, el dévouement, la abnégation, el repentir, los bons y los méchants, la récompense y la punition, los châtiments terribles, el isolement, la salut de l'âme, [58] etc., y hemos visto que son todas otras tantas farsas. Queremos detenernos aquí solamente en el

[57] La "*impotencia puesta en acción*". (N. del E.)

[58] La caridad, el espíritu de sacrificio, la abnegación, el arrepentimiento, los buenos y los malos, la recompensa y el castigo, los castigos terribles, el aislamiento, la salvación del alma. (N. del E.)

carácter *personal* de Rudolph, el "misterio revelado de todos los misterios" o el misterio revelado de la "Crítica *pura*".

La antítesis entre el "bien" y el "mal" se le reveló a nuestro Hércules crítico ya en su juventud bajo dos personificaciones distintas: *Murph* y *Polidori* son, ambos, maestros de Rudolph. El primero lo educa en el bien, y es "el *bueno*". El segundo lo educa en el mal, y es "el *malo*". Y, para que esta concepción no tenga absolutamente nada que envidiar por su trivialidad a las concepciones parecidas que vemos en otras novelas morales, "el *bueno*", Murph, no debe ser "savant", [59] es decir, no deben "destacarse en él, de un modo especial, las cualidades espirituales". En cambio, es *honrado, sencillo, lacónico,* conoce su superioridad sobre el mal, que fustiga como algo *vergonzoso* e *infame,* y siente horror ante todo lo que sea *vil.* Compone, para decirlo con Hegel, honradamente, la melodía del bien y de la verdad en tonos iguales, es decir, en *una sola nota.*

Polidori, por el contrario, es un dechado de sabiduría, de conocimientos y de cultura, pero de una "inmoralidad peligrosísima", y posee, concretamente, algo que Eugenio Sue, como miembro de la joven y devota burguesía francesa, no podía fácilmente olvidar: *"le plus effrayant scepticisme".* [60] La energía espiritual y la cultura de Eugenio Sue y de su héroe podemos juzgarlas a base de este temor pánico ante el *escepticismo.*

"Murph", dice el señor Szeliga, "es, a un tiempo mismo, la deuda eternizada del trece de enero y el saldo eterno de esta deuda mediante un amor y un sacrificio incomparables por la persona de Rudolph".

Y, así como Rudolph es el deus ex machina y el agente del universo, Murph es, a su vez, el deus ex machina personal y el agente de Rudolph.

"Rudolph y la salvación de la humanidad, Rudolph y la personificación de las perfecciones esenciales del hombre forman, para Murph, una inseparable unidad, a la que él no se entrega con la necia sumisión perruna del esclavo, sino de un modo consciente e independiente."

Murph es, por tanto, un esclavo ilustrado, consciente e independiente. Como todos los criados de los príncipes, personifica en su señor a la salvación de la humanidad. *Graun* halaga a Murph llamándolo *"intrépide garde du corps".* [61] Rudolph, por su parte, lo llama *modèle d'un valet,* y no cabe duda de que se trata de un *criado modelo.* Cuando se dirigía a Rudolph, en tête-a-tête, como Sue nos dice, nunca dejaba de llamarlo Monseigneur. Hablando con otros, le da a veces, por guardar el incógnito, con los labios, el tratamiento de *Monsieur,* pero con el corazón le llama siempre Monseigneur.

[59] Sabio. (N. del E.)
[60] "El más espantoso escepticismo." (N. del E.)
[61] "Intrépido guardia de corps." (N. del E.)

"Murph ayuda a levantar el velo de los misterios, pero sólo en gracia a Rudolph. Ayuda en la labor de destruir el poder de los misterios."

De la densidad del velo que envuelve a los ojos de Murph los más simples estados de cosas del universo podemos juzgar a base de su conversión con el embajador Graun. Partiendo del derecho de la legítima defensa en caso de necesidad, llega a la conclusión de que Rudolph obró lícitamente al cegar al encadenado e "indefenso" maître d'école como *juez vengador*. Su descripción de cómo Rudolph narrará ante el tribunal sus "nobles" acciones, desembuchará una serie de frases retóricas y dejará desbordarse a su gran corazón es digna de un estudiante de bachillerato que acabe de leer los "Bandidos" de Schiller. El único misterio que Murph deja que descifre el mundo es el de si se ha embadurnado la cara con polvo de carbón o con pintura negra, para representar el personaje del charbonnier. [62]

"Saldrán los ángeles y apartarán a los malos de entre los justos." (Mat. 13, 49.) "Caigan el temor y la aflicción sobre todas las almas de los hombres que obran el mal, y el honor y la paz sean con todos aquellos que practican el bien." (Paul. Rom. 8, 7.)

Rudolph se erige a sí mismo en uno de esos *ángeles*. Sale al mundo con la misión de apartar a los malos de entre los justos, de castigar a los malos y recompensar a los buenos. La idea del mal y del bien se ha grabado de tal modo en su pobre cerebro, que hasta cree en Satanás personificado y se empeña en agarrar al diablo vivo, como un día el profesor *Sack* en Bonn. Y, por otra parte, intenta copiar en pequeño a *Dios*, como la antítesis del diablo. Gusta "de jouer un peu le rôle de la providence". [63] Y, así como en la *realidad todas* las diferencias van fundiéndose cada vez más en la diferencia entre *pobres* y *ricos*, en la *idea todas* las diferencias aristocráticas se reducen a la antítesis entre el *bien* y el *mal*. Esta distinción es la forma final que el aristócrata da a sus prejuicios. Rudolph, por su parte, se clasifica a sí mismo entre los buenos, y los malos sólo existen para permitirle a él gozar de la fruición de su propia bondad. Pero, detengámanos a analizar al "bueno" un poco más de cerca.

El señor Rudolph practica una caridad y un despilfarro parecidos a los del califa de Bagdad en *Las mil y una noches*. Para poder llevar este tren de vida necesita chupar, como un vampiro, hasta la última gota de sangre de su diminuto principado alemán. Según nos informa el propio señor Sue, figuraría entre los príncipes alemanes mediatizados, si la protección de un *marqués* de Francia no hubiese acertado a salvarle de la forzada abdicación. La extensión de su territorio puede

[62] Carbonero. (N. del E.)

[63] "De representar un poco el papel de la providencia." (N. del E.)

apreciarse por este dato. Qué actitud *crítica* adopta Rudolph ante *su propia situación* lo indica, además, el hecho de que esta pequeña Serenísima Alteza alemana se crea obligada a llevar en París una vida de semiincógnito, para no llamar la atención. Sostiene junto a sí a un *canciller* por una razón crítica: para que represente a su lado "le côté théatral et puéril du pouvoir souverain"; [64] como si una pequeña Alteza Serenísima necesitase, fuera de su propia persona y de su espejo, otro representante más del lado teatral y pueril del poder soberano. Rudolph se las arregla, además, para infundir a sus gentes este mismo *desconocimiento crítico* de su situación. Así, el criado *Murph* y el embajador *Graun* no se dan cuenta de cómo el homme d'affaires parisino monsieur *Badinot* se ríe de ellos cuando aparenta creer que sus asuntos privados son negocios de Estado, cuando charla sarcásticamente acerca de los "rapports occultes qui peuvent exister entre les intérêts les plus divers et les *destinés des empires*". [65] Más aún, según informa el embajador de Rudolph, tiene la desvergüenza de decirle, a veces: "¡Cuántas complicaciones ignoradas del pueblo hay en el gobierno de un Estado! ¿Quién diría, señor barón, que las notas que le entrego a usted influyen también a su manera en la marcha de los *asuntos europeos?*" La desvergüenza, según el embajador y Murph, no está precisamente en que se les atribuya una influencia en los asuntos europeos, sino en que Badinot idealice hasta tal punto su vil profesión.

Recordemos, ante todo, una escena de la vida doméstica de *Rudolph*. Este cuenta a Murph que "se halla en los momentos de su orgullo y de su beatitud". E, inmediatamente después, se enfurece porque Murph no quiere contestar a una pregunta suya. "Je vous ordone de parler." [66] Y, como Murph no se preste a recibir órdenes, Rudolph le dice: "Je n'aime pas les réticences." [67] Y, fuera de sí, llega hasta la vulgaridad de insinuar a Murph que le *paga* todos sus servicios. El muchacho no recobra la calma hasta que Murph le recuerda el trece de enero. Posteriormente, se pone de manifiesto el carácter de vasallo de Murph, que había olvidado por un momento. Se arranca los "pelos", que afortunadamente no tiene ya, y muestra su desesperación por haber causado el enojo de su augusto señor, que se digna considerarle como "un modelo de criados" y llamarle "su bueno, su viejo y leal Murph".

Después de estos botones de muestra de la maldad que hay en él, Rudolph repite sus ideas fijas acerca del "bien" y el "mal" y habla de los progresos que ha logrado en el camino del bien. Dice que las

[64] "El lado teatral y pueril del poder soberano." (N. del E.)

[65] Las "relaciones ocultas que pueden existir entre los más diversos intereses y los destinos de los imperios". (N. del E.)

[66] "Os ordeno que habléis." (N. del E.)

[67] "No me gustan las reticencias." (N. del E.)

limosnas y la compasión son las castas y devotas consoladoras de *su* alma desgarrada. Prostituírlas entregándolas a seres depravados e indignos, sería espantoso, impío, sería un *sacrilegio*. Y se comprende que así sea, pues si la compasión y las limosnas son las consoladoras de *su* alma, el profanarlas sería, realmente, algo sacrílego. Sería tanto como "sembrar la duda en Dios, y el que da debe creer en él". ¡Dar limosna a un depravado; no, el solo pensamiento de ello es inconcebible!

Cada uno de los movimientos de su alma tiene, para Rudolph, una importancia infinita. Por eso los observa y calcula a cada paso. Y así, el necio se consuela con Murph diciéndole que Fleur de Marie le ha conmovido. "Sentíame estremecido hasta el llanto, ¡y se me acusa de ser infatuado, duro, inflexible!" Y, después de *haber probado, así, su propia bondad,* se exalta hablando *del "mal",* de la maldad de la desconocida madre de María, y se vuelve hacia Murph para decirle con toda la solemnidad de que se siente capaz: "Tu le sais — certaines vengeances me sont bien chères, certaines suffrances bien précieuses." [68] Y, al decir esto, hace unos gestos tan diabólicos, que el fiel criado se asusta y exclama: "Hélas, Monseigneur!" [69] Este Monseñor se parece a los miembros de la *Joven Inglaterra,* que, deseosos también de reformar el mundo, realizan actos nobles y se dejan llevar de parecidos ataques de histerismo.

La clave para comprender las aventuras y situaciones a que se halla expuesto Rudolph la encontramos, ante todo, en su *temperamento aventurero.* Rudolph gusta de "lo intrigante de la novela, de la diversión, de la aventura y los disfraces", su "curiosidad" es "insaciable", siente la "necesidad de emociones fuertes y estimulantes", está siempre "ansioso de *violentas sacudidas nerviosas*".

Y este temperamento suyo se ve reforzado por su afán de *jugar a la providencia* y organiza el mundo conforme a sus ideas fijas.

Sus relaciones con terceras personas se hallan presididas o bien por una idea fija abstracta, o bien por motivos totalmente personales y contingentes.

Y, así vemos cómo da la libertad a su médico negro David y a la amante de éste, no por la simpatía humana directa que estas personas le inspiran, no para darles la libertad a ellas *mismas,* sino para jugar a la *providencia* frente al esclavista Willis y castigar su *falta de fe en Dios.* Y, por la misma razón, el maître d'école se le antoja un buen bocado para *aplicar* la teoría de las penas que desde hace tanto tiempo viene cavilando. Por otra parte, la conversación de Murph con el embajador Graun nos permite penetrar profundamente con la mirada en los

[68] "Sabes bien que ciertas venganzas me son muy caras y ciertos sufrimientos muy preciosos." (N. del E.)

[69] "¡Por Dios, Monseñor!" (N. del E.)

motivos puramente personales que determinan las nobles acciones de Rudolph.

El interés de Monseigneur por Fleur de Marie proviene, como dice Murph, "à part" [70] la compasión que la pobre le inspira, de pensar que la hija cuya pérdida llora amargamente, tendría ahora la misma edad que ella. El interés de Rudolph por la marquesa de Harville responde, "à part" sus manías filantrópicas, al motivo personal de que, a no haber sido por el viejo marqués de Harville y su amistad con el emperador Alejandro, el padre de Rudolph se habría visto eliminado de la lista de los soberanos alemanes.

Y el mismo motivo inspira su caridad hacia Madame George y su interés por su hijo Germain. Madame George pertenece a la familia de los D'Harville. "C'est non moins à ses malheurs et à ses vertus qu'à *cette parenté* que la pauvre Madame George a dû les incessantes bontés de son Altese." [71] El apologético Murph trata de esfumar el doble sentido de las motivaciones de Rudolph con giros como los de "surtout, à part, non moins que". [72]

Finalmente, todo el carácter de Rudolph se resume en la *"pura" hipocresía* con que sabe presentar, ante sí mismo y ante los demás, los *arrebatos de sus malas pasiones* como *arrebatos contra las pasiones de los malos,* de modo parecido a como la Crítica crítica se las arregla para presentar *sus propias necedades* como *necedades de la masa,* sus odiosos resentimientos contra el desarrollo del mundo exterior a ella como los resentimientos del mundo exterior a ella contra este desarrollo y, finalmente, su egoísmo, que cree haber absorbido en sí mismo todo el espíritu, como la contradicción egoísta de la masa contra el espíritu.

La "pura" hipocresía de *Rudolph* se pone bien de manifiesto en su conducta para con el *maître d'école,* para con la condesa *Sarah Mac Gregor* y para con el notario *Jacques Ferrand.*

Rudolph induce al *maître d'école* a que cometa un allanamiento de morada en su casa, para atraerlo a la celada y poder, así, adueñarse de él. Y, al hacerlo, obra movido por un interés puramente personal, y no por un interés general humano. En efecto, el maître d'école se halla en posesión del *portefeuille de la condesa Mac Gregor,* y Rudolph se halla muy interesado en apoderarse de *este portefeuille.* Con motivo del tête-à-tête con el maître d'école, se dice, literalmente:

"Rodolphe se trouvait dans une anxieté cruelle; s'il laissait *échapper cette occasion de s'emparer du maître d'école,* il ne la retrouverait sans doute jamasis; ce brigand *emporterait les secrets* que Rodolphe avait tant

[70] "Aparte." (N. del E.)

[71] "La pobre Madame George debió las incesantes bondades de Su Alteza, no menos a sus desdichas y a sus virtudes que a *este parentesco.*" (N. del E.)

[72] "Sobre todo, aparte de, no menos que." (N. del E.)

d'interêt à savoir." [73] Por tanto, al apoderarse del *maître d'école,* Rudolph se apodera en realidad del *portefeuille* de la condesa Mac Gregor; se *apodera* del maître d'école por interés personal; lo *deja ciego* por una pasión personal.

Cuando Chourineur cuenta a Rudolph la lucha entre el maître d'école y Murph y explica su resistencia diciendo que sabía lo que le aguardaba, Rudolph contesta: "No lo sabía", y dice esto "d'un air sombre, les traits contractés par cette expression presque féroce, dont nous avons parlé". [74] La idea de la venganza cruza por su cabeza, y parece saborear por adelantado la salvaje fruición que encontrará en el bárbaro castigo que maquina infligir a su víctima.

Y así, vemos cómo Rudolph, al ver entrar al médico negro David, a quien destina a ser el instrumento de su *venganza,* exclama: "Vengeance!... Vengeance!, s'écria Rodolphe avec une *fureur froide* et *concentrée.*" [75]

Una rabia fría y reconcentrada hierve en su pecho. Enseguida, musita su plan al oído del médico, y cuando ve que éste retrocede, asustado, inmediatamente se las arregla para deslizar un móvil teórico "puro" por debajo de su *venganza personal.* Sólo se trata, le dice, de la *"aplicación de una idea"* que muchas veces ha cruzado por su augusta mente, y no se olvida de añadir, con palabras untuosas: "Verá abrirse ante él, todavía, el horizonte infinito del arrepentimiento." Imita con ello a la Inquisición española, cuando, después de entregar al brazo de la justicia secular al desgraciado condenado a morir en la hoguera, suplicaba hipócritamente que se tuviera caridad para con el pecador arrepentido.

Huelga decir que, cuando se desarrollaran el interrogatorio y la ejecución del maître d'école, el augusto señor se estaría muy tranquilo en su gabinete altamente confortable, envuelto en su bata negrísima con el rostro teñido por una palidez muy interesante y teniendo delante, para copiar fielmente la imagen de un tribunal, una larga mesa cubierta de pruebas acusadoras. Ahora, se habrían borrado ya de su cara el gesto de rabia y de venganza con que había comunicado al Chourineur y al médico su plan de sacar los ojos a la víctima, para adoptar la actitud altamente cómica y solemne de un juez universal por propia asignación, "sereno, triste y comedido".

Y, para que no quede ni la más leve duda acerca de cuál era el

[73] "Rudolph era presa de una cruel ansiedad; si *dejaba perder esta ocasión de apoderarse del maestro de escuela,* ya no se le volvería a presentar, sin duda, otra igual; este bandido *se llevaría consigo los secretos* que Rudolph estaba tan interesado en conocer." (N. del E.)

[74] "Con aire sombrío y los rasgos de la cara contraídos por aquella expresión casi feroz de que hemos hablado." (N. del E.)

[75] *"¡Venganza!...* ¡Venganza!, grita Rudolph con una *rabia fría y reconcentrada."* (N. del E.)

móvil "puro" del acto de privar de la vista al maître d'école, el necio *Murph* dice al embajador Graun: "El cruel castigo infligido al maître d'école perseguía preferentemente la finalidad de *vengarme* en aquel *asesino.*"

Y, en *tête-à-tête* con Murph, Rudolph se expresa así: "Ma haine des méchants... est devenue plus vivace, mon aversion pour *Sarah* augmente en raison du chagrin que me cause la mort de ma fille."[76]

Rudolph nos informa, pues, de cómo se ha reavivado su odio contra los malos. Claro está que su odio es un odio crítico, puro, moral, el odio contra los malos sencillamente *porque* son malos. Considera, por tanto, este odio como un progreso hecho por él en el camino del bien.

Pero, al mismo tiempo, delata que este recrudecimiento del odio moral no es otra cosa que la *sanción hipócrita* con que atenúa el incremento de su *aversión personal* hacia Sara. La vaga figuración moral, el recrudecimiento del odio contra los malos, no es sino la envoltura de un hecho inmoral y concreto, del incremento de su aversión hacia Sara. Y esta aversión tiene un fundamento muy natural y muy individual: la amargura personal de Rudolph. Esta amargura da la medida de su aversión. Sans doute![77]

Y aún es más repugnante la hipocresía que se revela en la entrevista de Rudolph con la moribunda condesa Mac Gregor.

Después de descubierto el secreto de que Fleur de Marie es hija de Rudolph y de la condesa, aquél se acerca a ésta, "l'air menaçant, impitoyable".[78] La condesa le suplica que se apiade de ella. "Pas de grâce", contesta Rudolph, "malédiction sur vous... vous... mon mauvais génie et celui de ma race".[79] Quiere, pues, vengar a su "race". Y le dice a la condesa que, en penitencia por el intento de asesinato contra su padre, se ha impuesto la misión de juez universal, recompensando a los buenos y castigando a los malos.

Rudolph atormenta a la condesa, se deja llevar de su *irritación* y, sin embargo, a sus *propios* ojos, no hace otra cosa que llevar adelante la misión que desde el trece de enero se ha asignado: "poursuivre le mal".[80]

Pero, al oir a Sarah exclamar: "Pitié! je meurs... Mourez donc, maudite, dit Rodolphe affrayant de fureur."[81]

[76] "Mi odio contra los malvados... se ha reducido y mi aversión por *Sara* ha aumentado a causa, sin duda, de la amargura que me causa la muerte de mi hija." (N. del E.)

[77] ¡Sin duda! (N. del E.)

[78] "Con gesto amenazador, implacable." (N. del E.)

[79] "Nada de piedad... Caiga la maldición sobre vos... mi genio maléfico y el de mi linaje." (N. del E.)

[80] "Perseguir el mal." (N. del E.)

[81] "¡Misericordia! Me muero... Moríos, pues, maldita, dice Rudolph, espantoso en su furor." (N. del E.)

En estas últimas palabras, "effrayant de *fureur*", se delatan los móviles puros, críticos y morales de su modo de proceder. Fue este mismo furor el que le hizo desenvainar la espada contra su *bienaventurado* padre, como lo llama el señor Szeliga. Y, en vez de combatir esta maldad en sí mismo, la combate, como crítico puro que es, en otros.

A la postre, el propio Rudolph se encarga de anular su propia teoría católica de la pena. Se había propuesto abolir la pena de muerte y convertir la pena en penitencia, pero solamente cuando el criminal asesinaba a gentes extrañas y dejaba en paz a los miembros de su propia familia. Pero, tan pronto como el asesinato hace víctima a uno de los suyos, Rudolph adopta de nuevo la pena de muerte; postula y necesita, por tanto, una doble legislación, una para su propia persona y otra para los profanos.

Se entera por Sarah de que Jacques Ferrand ha provocado la muerte de Fleur de Marie. Y, al oir esto, se dice para sus adentros:

"¡No! ¡No es bastante! . . . ¡Qué incendio de venganza! . . . ¡Qué sed de sangre! . . . ¡Qué furia serena y reflexiva! . . . *Cuando no sabía* que *una* de las víctimas de este monstruo era *mi hija,* decíame: la muerte de este hombre no serviría de nada. . . dejémosle vivir sin dinero y sin poder saciar sus frenétivos apetitos sensuales, y encontrará en ello una doble y lenta tortura. . . *¡Pero se trata de mi hija!*. . . ¡Tengo que *matar* a este hombre!" Y se abalanza a matarlo, pero lo encuentra en un estado tal, que su muerte resulta superflua.

¡El "buen" Rudolph! Poseído por la fiebre ardiente del deseo de venganza, por la sed de sangre, por la furia serena y reflexiva, llevado de la hipocresía que sabe paliar casuísticamente toda reacción de maldad, se dan en él cabalmente todas las pasiones del *mal* que castiga en otro arrancándole los ojos. Y solamente una serie de circunstancias afortunadas, el dinero y la posición social salvan al *"bueno"* de ir a *presidio.*

"La *fuerza de la crítica*", supliendo toda su otra nulidad, hacen de este Don Quijote un "bon locataire", un "bon voisin", un "bon ami", un "bon père", un "bon bourgeois", un "bon citoyen", un "bon prince" [82] y por ahí adelante, siguiendo la escala de arpegios que en su loor canta el señor Szeliga. *Esto* es *más* que *todos los resultados* alcanzados por "la *humanidad* a lo largo de *toda la historia*". Es bastante para que *Rudolph "salve"* al *mundo* por dos veces de *"perecer"*.

[82] "Buen inquilino", "buen vecino", "buen amigo", "buen padre", "buen burgués", "buen ciudadano", "buen príncipe." (N. del E.)

CAPITULO IX

EL JUICIO FINAL CRITICO

La Crítica crítica, gracias a *Rudolph,* salva al mundo por dos veces de perecer, pero solamente para poner fin *ella misma* al *fin del mundo.*

Y vi y escuché a un vigoroso ángel, al señor *Hirzel,* que, partiendo de Zurich, volaba en medio del cielo. Y empuñaba en su mano un librillo abierto, que resultó ser el quinto cuaderno de la "Allgemeine Literatur-Zeitung"; y tenía el pie derecho plantado sobre la masa y el izquierdo sobre Charlotemburgo; y gritaba con poderosa voz como un león que rugiera, pero sus palabras se elevaban como el arrullo de una paloma volando hacia la región del pathos y hacia los tonantes aspectos del *Juicio final crítico.*

"Cuando, por último, *todo* se conjure contra la Crítica, y en verdad, en verdad os digo que este momento no está lejano; cuando todo el mundo en desintegración — pues le ha sido dado disputar con los santos — se agrupe en torno a ella para lanzarse al último asalto, *entonces* habrán encontrado el arrojo de la Crítica y su significación el más alto reconocimiento. No debemos sentir temor por el desenlace. Todo se reducirá, en fin de cuentas, a que tengamos que ajustar las cuentas a los grupos sueltos, y sabremos separarlos unos de otros como el pastor separa a las ovejas de los carneros, y pondremos a las ovejas a la diestra y a los carneros a la siniestra mano; y extenderemos a los caballeros enemigos un certificado general de pobreza: son los espíritus del demonio, que se reparten por todos los ámbitos del mundo para concentrarse en la batalla, en aquel gran Día de Dios, el Todopoderoso; y cuando lo hagamos, se maravillarán de morar sobre la tierra."

Y, al gritar el ángel, siete truenos hablaban como sus voces:

Dies irae, dies illa
Solvet saeclum in favilla.
Iudex ergo cum sedebit,
Quidquid latet adparebit,
Nil inultum remanebit,
Quid sum miser tunc dicturus?,[1] etc.

Escucharéis las guerras y el estrépito guerrero. Todo esto acontecerá antes de nada. Pues se levantarán falsos Cristos y falsos Profetas, el

[1] "En el día de la ira, en aquel día, el mundo se volverá cenizas. Y cuando el Juez se siente a dictar su sentencia, saldrá a la luz lo que permanecía oculto, y nada quedará sin castigar. ¿Qué diré yo entonces, ¡oh, mísero de mí!?" (N. del E.)

señor *Buchez* y el señor *Roux* de París, el señor *Friedrich Rohmer* y el señor *Theodor Rohmer* de Zurich, y dirán: ¡He aquí al Cristo! Pero, entonces, aparecerá el signo de los hermanos *Bauer* en la Crítica, y se cumplirá la palabra de la Escritura acerca de la *obra de los Bauer:*

Quand les boeufs vont deux à deux
Le *labourage* en va mieux.[2]

Aclaración histórica

Según hemos podido averiguar después de escrito lo anterior, no ha perecido el mundo, sino la "Literatur-Zeitung" crítica.

[2] "Cuando los bueyes trabajan por parejas, es más fácil la *labranza* de la tierra." (N. del E.)

APENDICE

[CONTRA EL "LABORIOSO" CRITICO BRUNO BAUER]

Escrito en Bruselas, el 20 de noviembre de 1845.
Compuesto, probablemente, por Edgar von Westphalen y redactado por Marx.

"Gesellschaftsspiegel, órgano en defensa de las clases populares desposeídas y para esclarecimiento de los estados sociales de nuestro tiempo", volumen segundo, Elberfeld, enero 1846.

Tomado de Karl Marx-Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe, Sección Primera, t. V, Berlín 1932, págs. 541-544.

* *Bruselas,* 20 de noviembre. *Bruno Bauer* balbucea en la "Vierteljahrsschrift de *Wigand",* tomo III, págs. 138 ss., unas cuantas palabras de réplica a la obra de *Engels* y *Marx* titulada "La Sagrada Familia, o Crítica de la Crítica crítica, 1845". *B. Bauer* declara de antemano que *Engels* y *Marx* no le han comprendido, repite con la más desenfadada simplicidad sus viejas y pretenciosas frases, desde hace mucho tiempo reducidas a la nada, y lamenta la ignorancia de aquellos autores acerca de sus tópicos sobre "las continuas luchas y victorias, la obra destructora y creadora *de la* Crítica", acerca de cómo "única y exclusivamente *el* crítico ha *aplastado* a la religión en su totalidad y al Estado en sus diversas manifestaciones, de cómo "el crítico ha trabajado y trabaja", y otras sonoras aseveraciones y patéticos desahogos por el estilo. En su misma réplica, *Bauer* nos ofrece, directamente, una nueva palmaria prueba de *"cómo ha trabajado y trabaja el crítico".* En efecto, el "laborioso" crítico encuentra más conforme a su *finalidad,* en vez de tomar como base el libro de *Engels* y *Marx,* servirse como objeto de sus exclamaciones y citas de una mediocre y confusa *recensión de este libro* publicada en el *"Westfälisches Dampfboot"* (cuaderno de mayo, págs. 208 ss.), *escamoteo* que, con crítica cautela, procura ocultar a sus lectores. Y, al *copiar* del "Dampfboot", *Bauer* interrumpe de vez en cuando este "amargo trabajo" de copista con monosilábicos, pero muy significativos alzamientos de hombros. A alzarse de hombros se limita, en efecto, la Crítica crítica, en vista de que ya no tiene nada más que decir. Encuentra su salvación en los *homóplatos,* a pesar de su odio contra todo lo *sensorial,* que sólo sabe representarse bajo la forma de *un "palo"* (véase "Vierteljahrsschrift de *Wigand",* pág. 130), instrumento de castigo para sus desnudeces teológicas. El recensor westfaliano, en superficial apresuramiento, hace del libro reseñado resúmenes que contradicen abierta y ridículamente al contenido de este libro. Y el *"laborioso"* crítico copia el amaño de los recensores, se lo atribuye por debajo de cuerda a *Engels* y *Marx* y grita a la masa acrítica, a la que aplasta con la mirada de un solo ojo, mientras con el otro le hace un guiño, coqueteando con ella: *¡Ahí tenéis a mis adversarios!* Pero reunamos al pie de la letra los documentos probatorios. Dice el recensor del "Westfälischer Dampfboot": "Para dar el golpe de muerte a los judíos, los convierte" (B. Bauer) "en teólogos, y convierte el problema de la emancipación política en el problema de la emancipación humana; para aplastar a *Hegel,* lo convierte en el señor *Hinrichs;* y para desembarazarse de la revolución francesa, del comunismo y de Feuerbach, grita: "¡Masa, masa, masa!", y otra vez "¡Masa, masa, masa!", y los crucifica en gracia al Espíritu, que aquí es la Crítica, la verdadera encarnación de la Idea ab-

soluta en Bruno de Charlotemburgo" ("Westfälisches Dampfboot", l. c., pág. 212). El *"laborioso" crítico:* "El crítico de la Crítica crítica" "se torna, al final, infantil", "aparece como arlequín en el theatro mundi" [1] y "quiere hacernos creer", *"lo afirma* con toda seriedad, que *Bruno Bauer,* para dar el golpe de muerte a los judíos, etc., etc." (sigue, *literalmente,* todo el pasaje del "Westfäliches Dampfboot", que no encontraremos en parte alguna de la "Sagrada Familia". (*"Wigands* Vierteljahrsschrift", pág. 142.) Consúltese, en contraste con esto, la actitud de la Crítica crítica ante el problema judío y la emancipación política en la "Sagrada Famîlia", entre otros lugares en las págs. 163-185, acerca de su actitud ante la revolución francesa, págs. 185-195, acerca de su actitud ante el socialismo y el comunismo, págs. 22-74, págs. 211 ss., pp. 243-244 y toda la sección de la obra acerca de la Crítica crítica como Rudolph, *príncipe* de Geroldstein, págs. 258-333. Acerca de la actitud de la Crítica crítica ante *Hegel,* véase el misterio de la "construcción especulativa" y la exposición que lo sigue, págs. 79 ss. y, además, las págs. 121 y 122, 126-128, 136-137, 208-209, 215-227 y 304-308; sobre la actitud de la Crítica crítica ante *Feuerbach,* consúltense las págs. 138-141 y, finalmente, acerca del resultado y la tendencia de los combates críticos contra la revolución francesa, el materialismo y el socialismo, las págs. 214-215. Confrontando estas citas, se verá hasta qué punto de recensor westfaliano ofrece el resumen más tergiversado, ridículamente malentendido e imaginario de estas razonamientos, resumen que el *"puro"* y *"laborioso"* crítico *atribuye por debajo de cuerda* al original, con destreza verdaderamente "creadora y destructora". Prosigamos. *El recensor* del *"Westfälisches Dampfboot":* "A su *necia autoapoteosis"* (es decir, la de B. Bauer), "en la que trata de demostrar cómo cuando antes se hallaba cautivo de los prejuicios de la masa, esta cautividad no era más que una necesaria apariencia de la crítica, replica *Marx* con el ofrecimiento del siguiente *tratadillo escolástico:* "Por qué *Bruno Bauer* tenía necesariamente que probar la inmaculada concepción de la Virgen María" (Dampfboot, p. 213). *El "laborioso crítico":* (El crítico de la Crítica crítica) "trata de hacernos creer y cree él mismo" dejándose llevar, al final de su fantasmagórico espíritu, que *Bauer,* cuando antes se hallaba cautivo de los prejuicios de la masa, sólo quiso exponer esta cautividad como una apariencia necesaria de la crítica y no, por el contrario, como producto de la necesaria trayectoria de la crítica misma, razón por la cual ofrece como *réplica* a semejante "necia autoapoteosis" el siguiente tratadillo escolástico: "Por qué la inmaculada concepción de la Virgen María, etc., etc." (*"Wigands* Vierteljahrsschrift", pp. 142 s.) En la "Sagrada Familia" encontrará el lector una sección especial sobre la *autoapología de Bruno Bauer,* en la que, desgra-

[1] Teatro del mundo. (N. del E.)

ciadamente, no aparece *ni un jota* del tal tratadillo escolástico y que, por tanto, en modo alguno se presenta como réplica a la autoapología de *Bruno Bauer,* como el recensor westfaliano se imagina y como el servicial *Bruno Bauer* transcribe, incluso *entre comillas,* como si se tratara de una cita tomada de la *"Sagrada Familia".* El tratadillo en cuestión figura en otra sección de la obra y en un contexto distinto. (Véase "Sagrada Familia", pp. 164 y 165.) Cuál es, allí, su significación puede verlo el lector mismo, consultando la obra, y admirar con ello, una vez más, la "pura" astucia del "laborioso" crítico. *El "laborioso" crítico* exclama, por último: *"Con ello"* (es decir, con las citas tomadas del "Westfälischer Dampfboot" y *falsamente atribuidas* a la "Sagrada Familia"), "se tapa, naturalmente, la boca a *Bruno Bauer* y se llama a capítulo a la crítica. Pero es *más bien Marx* quien representa ante nosotros una comedia, mostrándose él mismo, en fin de cuentas, como un divertido comediante". (*"Wigands* Vierteljahrsschrift" p. 143.) Para entender este *"más bien"* hay que saber que el *recensor westfaliano,* para quien *Bruno Bauer* trabaja como *copista,* dicta a la pluma de su crítico y laborioso escriba lo que sigue: "El drama histórico-universal" (es decir, el combate de la crítica *baueriana* contra la masa) "se disuelve sin mucho arte en la *más regocijante comedia"* ("Westfälisches Dampfboot", p. 213). Al llegar aquí, el desgraciado copista salta de su asiento, pues el copiar su propio juicio es superior a sus fuerzas. "¡Es más bien", interrumpe al recensor westfaliano, sin poder contenerse —, "es más bien... Marx... el más divertido de los comediantes!", y se limpia el sudor que le perla la frente —. *Bruno Bauer,* al tener que recurrir al más torpe de los escamoteos, al más triste de los trucos de prestidigitador, viene a confirmar en última instancia la sentencia de muerte que *Engels* y *Marx* pronunciaron sobre él en la "Sagrada Familia".

INDICE BIBLIOGRAFICO

(Siempre que ello ha sido posible, se citan las ediciones utilizadas por Marx y Engels.)

Allgemeine Literatur-Zeitung, Monatsschrift, herausgegeben von Bruno Bauer, Bd. I-II, Charlottenburg 1844 ["Gaceta General de la Literatura", revista mensual, editada por Bruno Bauer, vols. I-II, Charlotemburgo, 1844] Págs. 47-58, 51, 73, 98, 115-116, 214 ss., 221-297.
Véase también B. Bauer, Faucher, Fleischhammer, Herzel, Jungnitz, Reichardt, Szeliga, Zerrleder.

Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, herausgegeben von Arnold Ruge, 2 Bände, Zürich und Winterthur 1843 ["Anécdota sobre la novísima filosofía y publicística alemana", editada por Arnold Ruge, 2 vls., Zurich y Winterthur, 1843].
Véase B. Bauer, Feuerbach.

(Anonym) "Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Br. Bauer und Consorten. Von F. Engels und K. Marx. Frankfurt 1845, in: "Das westphälische Dampfboot. Eine Monatsschrift. Redigirt von Dr. Otto Lüning", Erster Jahrgang, Bielefeld [*Anónimo:* "La Sagrada Familia, o Crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes. Por F. Engels y C. Marx, Francfort 1845", en "El Vapor Westfaliano. Revista mensual. Bajo la redacción del Dr. Otto Lüning", año primero, Bielefeld 1845]. 279 ss.

Bauer, Bruno: "Charakteristik Luddwig Feuerbachs", in: *Wigand's Vierteljahrsschrift,* 1845, Dritter Band, S. 86-146 ["Caracterización de Ludwig Feuerbach", en *Revista Trimestral de Wigand,* 1845, tomo III]. 60 ss., 279 ss.

— *Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerug and das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten,* Zürich und Winterthur 1843 ["El cristianismo descubierto. Un recuerdo del siglo XVIII y una contribución a la crisis del XIX]. 47 ss., 159, 161.

— "Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden", in: *Einundzwänzig Bogen aus der Schweiz,* S. 56-71 ["La capacidad de los judíos y cristianos actuales para llegar a ser libres", en "Veintiún Pliegos desde Suiza"]. 38-46, 172-173, 174.

— *(Anonym)* "Hinrichs, politische Vorlesungen. Zweiter Band. Halle 1843. 489 S.", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung,* Heft 1, Dezember 1843 [Anónimo: "Lecciones políticas de Hinrichs, t. I." En *Gaceta General de la Literatura,* cuad. 1, diciembre 1843]. 156-157.

— *(Anonym)* "Hinrichs, politische Vorlesungen. Zweiter Band. Halle 1843. 489 S.", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung,* Heft 5, April 1844 [Anónimo: "Lecciones políticas de Hinrichs. t. II". En "Gaceta General de la Literatura", cuad. 5, abril 1844]. 158-160.

— *Die Judenfrage,* Braunschweig 1843 ["La cuestión judía", Braunschweig 1843]. 16-37, 40, 41, 42, 145, 153, 172.

— *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker,* Bd. I/II, Leipzig 1841, Bd. III, Braunschweig 1842 ["Crítica de la historia evangélica de los Sinóp-

der Belohnungen), 3me éd., T. I/II, Paris 1825/1826. ["Teoría de las penas y las recompensas", 3ª ed., ts. I-II]. 199-200.

Béraud, F. F. A.: *Les filles publiques de Paris et la police qui les régit* (Die Freudenmädchen von Paris und die Polizei, die sie beaufsichtigt), t. I/II, Paris et Leipzig 1839 ["Las mujeres públicas de París y la policía encargada de vigilarlas", tomos I-II]. 85.

Buchez et Roux: *Histoire parlementaire de la révolution française* (Parlamentarische Geschichte der Französischen Revolution), 40 T., Paris 1834 bis 1836 ["Historia parlamentaria de la revolución francesa", 40 vls.]. 32, 33, 34, 36.
Ver también Robespierre, Saint-Just.

Cabanis, P. J. G.: *Rapports du physique et du moral de l'homme* (Zusammenhänge des Körpjerlichen und des Geistigen beim Manschen), T. I/II, París 1824 ["Relaciones entre lo físico y lo moral, en el hombre"]. 192.

Comte, Charles: *Traité de la propriété* (Abhandlung über dar Eigentunm) T. I/II, Paris 1834 ["Tratado de la propiedad"]. 109-111.

Condillac, E. B.: *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis), Amsterdam 1746 ["Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos"]. 196.

Corpus iuris civilis, Vol. I, Instituciones et Digesta. 95.

Chaptal, J. A. C.: *De l'industrie française* (Über die französische Industrie), T. I/II, Paris 1819 ["De la industria francesa"]. 266.

Democratie Pacifique, La, Journal des intérèts des gouvernements et des peuples. Rédacteur en chef: V. Considérant (Die friedliche Demokratie, Zeischrift für die Interessen der Regierungen und der Völker. Chef redakteur: V. Considérant), Paris Août 1843 - Novembre 1851 ["Democracia Pacífica, La, Revista de los intereses de los gobiernos y los pueblos"]. 218.

Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, herausgegeben von Arnold Ruge und Théodor Echtermeyer, Leipzig 1841-1843 ["Anales alemanes para la Ciencia y el Arte", editados por Arnold Ruge y T. Echtermeyer, entregas 1 y 2]. 173.

Deutsch-Französische Jahrbücher, herausgegeben von Arnold Ruge und Karl Marx, 1. und 2. Lieferung, Paris 1844 ["Anales Franco-Alemanes", editado por Arnold Ruge y C. Marx, entregas 1 y 2]. Ver Engels, Marx.

Egidius, H. L.: *Emigranten und Märtyrer. Ein Beitrag zur Charakteristik der, deutsch-französischen Jahrbücher,* in: *Konstitutionelle Jahrbücher,* herausgegeben von Dr. Karl Weil, Jahrgang 1844, Bd. II, S. 110 [Emigrantes y mártires. Contribución a la característica de los "Anales Franco-Alemanes", "Anales Constitucionales", editados por el Dr. K. Weil, año 1844, t. II]. 228.

Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, herausgegeben von Georg Herwegh, Erster Teil, Zürich und Winterthur 1843 [Veintiún Pliegos desde Suiza", editados por G. Herwegh, Primera Parte]. Ver B. Bauer, Hess.

Engels, Friedrich: "Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie", in: *Deutsch-Französische Jahrbücher,* S. 86-114 [Esbozo de una crítica de la Economía Política", en "Anales Franco-Alemanes"]. 47, 97.

Erlach, Friedrich Karl Freiherr von: *Die Volkslieder der Deutschen,* 5 Bände, Mannheim 1834-1836, Bd. IV ["Las canciones populares de los alemanes", 5 vols.]. 226.

Faucher, Julius: "Englische Tagesfragen", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung,* Heft 7, Juni 1844 ["Cuestiones inglesas del día", en "Gaceta General de la Literatura", cuad. 7]. 78, 79, 81.

Faucher, Julius: "Englische Tagesfragen (Fortsetzung. Lord Ashley's Amendement)", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung,* Heft 8, Juli 1844 ["Cuestiones inglesas del día (Continuación. La enmienda de lord Ashley)", en "Gaceta General de la Literatura", cuad. 8]. 79, 81.
Feuerbach, Ludwig: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* Zürich und Winterthur 1843 ["Principios de la filosofía del futuro"]. 48, 51, 207.
— "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie", in: *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik,* Bd. II, S. 62-86 ["Tesis provisionales para la reforma de la filosofía", en "Anécdota sobre la novísima filosofía y publicística alemanas", t. II]. 48, 51.
Fleischhammer, Emil: "Correspondenz aus Breslau", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung,* Heft 4, März 1844 ["Correspondencia de Breslau", en "Gaceta General de la Literatura", cuad. 4]. 211, 212.
Fourier, Charles: "Théorie de l'unité universelle" (Theorie der universellen Einheit); Oeuvres complètes (Sämtliche Werke), T. III, Paris 1841 ["Teoría de la unidad universal", en Obras completas, T. III]. 131, 261.
— "Théorie des quatre mouvements" ("Theorie der vier Bewegungen); Oeuvres complètes (Sämtliche Werke), T. I, 2ª éd., Paris 1841 ["Teoría de los cuatro movimientos", en Obras completas, t. I, 2ª ed.]. 261.
Froment, M.: *La police dévoilée depuis la restauration et notamment sous messieurs Franchet et Delavau, et sous Vidocq, chef de la police de sureté* (Die entschleierte Polizei seit der Restauration, namentlich unter den Herren Franchet und Delavau und unter Vidocq, dem Chef der Sicherheitspolizei), T. I-III, París 1830 ["La policía desenmascarada, desde la Restauración, y especialmente bajo los señores Franchet y Delavau, y bajo Vidocq, jefe de la policía de seguridad"]. 140.
Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust. Der Tragödie Erster Teil.* 171, 276 "Zahme Xenien", VI ["Fausto, tragedia. Primera parte". "Los genios domados"]. 241.
Gruppe, O. F.: *Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit,* Berlín 1842 ["Bruno Bauer y la libertad de cátedra"]. 222.
Hallische Jahrbücher für Deutsche Wissenschaft und Kunst, herausgegeben von Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer, Leipzig 1838-1841 ["Anales de Halle para la Ciencia y el Arte alemanes", editados por Arnold Ruge y T. Echtermeyer]. 198.
Hamilton, Th.: *Die menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika,* nach der 3. englischen Auflage übersetzt von L. Hout, 2 Teile, Mannheim 1834 ["Los hombres y las costumbres, en los Estados Unidos de Norteamérica", trad. de la 3ª ed. inglesa por L. H., 2 partes]. 23, 40.
Hegel, G. W. F.: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* 3. Ausgabe, Heidelberg 1830 ["Enciclopedia de las ciencias filosóficas, en sus líneas generales" 3ª ed.]. 66, 68, 69.
— *Grundlinien der Philosophie des Rechts;* Werke, Bd. VIII, Berlín 1833 ["Líneas fundamentales de la filosofía del derecho", en Obras, t. VIII]. 24, 105.
— *Phänomenologie des Geistes;* Werke, Bd. II, Berlín 1841 ["Fenomenología del Espíritu", en Obras, t. II]. 52, 55, 198.
— *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie;* Werke, Bd. XV Berlín 1836 ["Ciencia de la Lógica", en Obras, t. XV]. 205.
— *Wissenschaft der Logik;* Werke, Bd. III-V, Berlín 1833/1834 ("Ciencia de la Lógica", en Obras, ts. III-V). 205.
Heine, Heinrich: *Die Nordsee,* 2. Zyklus ["El Mar del Norte", 2º ciclo]. 223.

Helvétius, C. A.: *De l'esprit* (Vom Geiste), T. I/II, Paris 1822 ["Sobre el espíritu"]. 199.

— *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (Vom Menschen, seinen intellektuellen Fähigkeiten und seiner Erziehung), T. I/II, Londres 1773 ["Sobre el hombre, sus facultades intelectuales y su educación"]. 196.

Hess, Moses: "Die Eine und ganze Freiheit", in: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz,* S. 92 ["La una y plena libertad", en "Veintiún Pliegos desde Suiza"]. 47.

— "Philosophie der Tat. Vom Verfasser der Europäischen Trierarchie", in: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz,* S. 309-331 ["La filosofía del hecho. Por el autor de la Trierarquía europea", en "Veintiún Pliegos desde Suiza"]. 47.

— "Socialismus und Communismus. Vom Verfasser der Europäischen Trierarchie", in: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz,* S. 74-91 ["Socialismo y comunismo. Por el autor de la Trierarquía europea", en "Veintiún Pliegos desde Suiza"]. 47.

Hirzel: "Correspondenz aus Zürich, in: *Allgemeine Literatur-Zeitung,* Heft 4, März 1844; Heft 5, April 1844 ["Correspondencia desde Zurich", en "Gaceta General de la Literatura", cuad. 4]. 211, 212, 213.

Holbach, P. H. de: *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral* (System der Natur, oder über die Gesetze der Physischen und der moralischen Welt), Paris ["Sistema de la naturaleza, o de las leyes del mundo físico y del mundo moral"]. 196.

— *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique* (Gesellschaftssystem, oder natürliche Grundsätze der Moral und der Politk), T. I-III, Londres 1774 ["Sistema social, o principios naturales de la moral y de la política"]. 199-200.

Journal des Débats politiques et littéraires (Zeitschrift der politischen und literarischen Debatten) ["Diario de los debates políticos y literarios"]. 254.

Jungnitz, Ernst: "Herr Nauwerk und die philosophische Fakultät", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung,* Heft 6, Mai 1844 ["El señor Nauwerk y la Facultad de Filosofía", en "Gaceta General de la Literatura", cuad. 6]. 82, 83.

La Mettrie, J. O.: "L'homme machine" (Der Maschinenmensch); Œuvres philosophiques (Philosophische Werke), London 1751 ["El hombre máquina", en "Obras filosóficas"]. 196.

Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding* (Abhandlung über den menschlichen Verstand), London 1690 ["Ensayo sobre el entendimiento humano"]. 195, 196.

Mandeville, Bernard de: *Fable of the Bees, or Private Vices made Public Benefits* (Fabel von den Bienen, oder wie private Laster öffentlichen Nutzen bringen), London 1714 ["Fábula de las abejas, o de cómo los vicios privados reportan beneficios públicos"]. 197.

Marmontel, J. E.: "Lucile"; Œuvres (Werke), T. V., Paris 1820 ["Lucila", Obras]. 210.

Marx, Karl: "Zur Judenfrage", in: *Deutsch-Französische Jahrbücher,* S. 182-214 ["Sobre la cuestión judía", en "Anales Franco-Alemanes"], 153, 172, 173, 178, 179-180.

— "Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie, Einleitung", in: *Deutsch-Französische Jahrbücher,* S. 71-85 ["Sobre la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel". Introducción, en "Anales Franco-Alemanes"]. 47.

Molière, Jean-Baptiste: *Le bourgeois gentilhomme* (Der Bürger als Edelmann) ["El burgués gentilhombre"]. 120.

Monteil, Amans-Alexis: *Histoire des Français des divers états ou Histoire de France aux cinq derniers siècles* (Geschcichte der Franzosen der verschiedenen Stände oder Geschichte Frankreichs in den letzten fünf Jahrhunderten), T. I-X, Paris 1827 ["Historia de los franceses de los diversos estamentos, o historia de Francia durante los cinco últimos siglos"]. 136.

Parny, E. D.: *Poésies érotiques* (Erotische Dichtungen); Œuvres (Werke), T. I, Paris 1831 ["Poesías eróticas", en Obras, t. V]. 134.

Petites Affiches de Paris, ou Journal général d'annonces, d'indications et de correspondance commerciale, politique et littéraire (Kleine Anzeigen von Paris, oder allgemeines Blatt für Annoncen, Bekanntmachungen und kommerzielle, politische und literarische Korrespondenz) ["Pequeños anuncios de París, o Diario general de anuncios, indicaciones y correspondencia comercial, política y literaria"]. 254.

Polidorus, Virgilius: *De inventoribus rerum* (Von den Erfindern der Dinge), 1499 ["Sobre los inventores de las cosas"]. 137.

Proudhon, P. J.: *Avertissement aux propriétaires, ou Lettre à M. Considérant, rédacteur de la Phalange, sur une défense de la propriété* (Warnung an die Eigentümer, oder Brief an Herrn Considérant, Redakteur der Phalange", über eine Verteidigung des Eigentums), Paris 1842 ["Advertencia a los propietarios, o Carta al Sr. Considérant, redactor de la Falange, sobre una defensa de la propiedad"]. 115.

Proudhon, P. J.: *Qu'est-ce que la propriété?, ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire"* (Was ist Eigentum? oder Untersuchungen über das Prinzip des Rechts und der Regierung. Erste Abhandlung), Paris 1840 ["¿Qué es la propiedad?, o investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno. Primera memoria"]. 88-97, 98, 107-105.

— *Qu'est-ce que la propriété? Deuxième mémoire. Lettre à M. Blanqui, professeur d'economie politique au conservatoire des arts et métiers. Sur la propriété* (Was ist Eigentum? Zweite Abhandlung. Brief an Herrn Blanqui, Professor der politischen Ökonomie am Konservatorium der Künste und Gewerbe. Über das Eigentum), Paris 1841 ["¿Qué es la propiedad? Segunda memoria, Carta al Sr. Blanqui, profesor de Economía política en el Conservatorio de Artes y Oficios. Sobre la propiedad"]. 115.

Ranke, Leopold: *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation,* 3 Bände, Berlin 1839/1840 ["Historia alemana en la época de la Reforma", 3 vols.]. 42.

R(eichardt), C(arl): "Katechismus für wahlberechtigte Bürger in Preussen. Von Dr. A. Benda. Berlin, 1843 bei Springer", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung,* Heft 6, Mai 1844 ["Catecismo para los ciudadanos electores en Prusia, en "Gaceta General de la Literatura", cuad. 6]. 75.

— "Preussens Beruf in der deutschen Staats-Entwicklung, und die nächsten Bedingungen zu seiner Erfüllung. Von C. Brüggemann. Berlin, 1843, bei Besser", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung,* Heft 6, Mai 1844. 104 105 ["La misión de Prusia en el desarrollo del Estado alemán, y las condiciones inmediatas para su cumplimiento", en "Gaceta General de la Literatura", cuad. 6]. 74-75.

— "Schriften über den Pauperismus. Publicistische Abhandlungen: von Wöniger, Doctor beider Rechte und der Philosophie. 1843. Berlin bei Hermes", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung,* Heft 1, Dezember 1943 ["Escritos sobre el pauperismo. Estudios publicísticos, por el Dr. Wöniger, doctor en ambos derechos y en filosofía. En "Gaceta General de la Literatura", cuad. 1]. 74, 75, 76.

— "Schriften über den Pauperismus. Die Gründe des wachsenden Pauperismus

von A. T. Wöniger", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Heft 2, Januar 1844 ["Escritos sobre el pauperismo. Los fundamentos del creciente pauperismo", en "Gaceta General de la Literatura", cuad. 2]. 74.
"Révolutions de Paris. Dédiées à la Nation et au District des Petits Augustins" (Revolutionen von Paris. Der Nation und dem Distrikt der kleinen Augustiner gewidmet), 1789-1794 ["Revoluciones de París. Dedicadas a la Nación y al Distrito de los Pequeños Agustinos"]. 148.
"Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe", Köln, 1, Januar 1842 bis 31, März 1843 ["Gaceta Renana de Política, Comercio e Industria", Colonia, 1 enero 1842 a 31 marzo 1843]. 174.
Robespierre, Maximilien: "Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République, fait au nom du comité de salut public, à la séance du 5 février (17 pluviose) 1794" (Bericht über die Grundsätze der poltischen Moral, die den Nationalkonvent in der inneren Verwaltung der Republik leiten sollen, erstattet im Namen des Ausschusses für öffentliche Wohlfahrt in der Sitzung vom 5. Februar (17. Pluviose) 1794), in: Buchez et Roux, *Histoire parlamentaire de la révolution française*", T. 31, p. 271. ["Dictamen sobre los principios de moral política que deben guiar a la Convención nacional en el gobierno interior de la República, presentado en nombre del Comité de Salud Pública, en la sesión del 5 de febrero (17 pluvioso) de 1794", en *Historia parlamentaria de la revolución francesa*]. 188.
Robinet, J. B.: *De la nature* (Über die Natur), T. I-IV, 1761 bis 1766 ["De la naturaleza"]. 196.
Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social* (Über den Gesellschafts-vertrag), Londres 1782 ["Del contrato social"]. 37.
Saint-Just, Louis: "Au nom des comités de salut public et de sureté générale. Convention nationale. Séance du 31 mars (11 germinal) 1794" (Im Namen der Ausschüsse für öffentliche Wohfahrt und für allgemeine Sicherheit. Nationalkonvent, Sitzung vom 31. März (11. Germinal) 1794, in: Buchez et Roux, *Histoire parlementaire de la révolution française*, T. 32, p. 101 ["En nombre de los comités de Salud pública y de Seguridad general. Convención nacional. Sesión del 31 de marzo (11 germinal) de 1794"]. 188.
— "Rapport sur la police générale. Du 26 germinal an 2 (25 avril 1794)" (Berich über die allgemeine Polizei. Vom 26. Germinal des Jahres 2 (25. April 1794), in: Buchez et Roux, *Histoire parlementaire de la révolution française*, T. 32, p. 323 ["Informe sobre la policía general. Del 26 germinal año 2 (25 abril 1794)", en *Historia parlamentaria de la revolución francesa*]. 188.
Satan, Le (Der Satan), 1842-1844. 256.
Say, J. B.: *Traité d'economie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses* (Lehrbuch der politischen Ökonomie, oder einfache Darstellung der Weise, wie die Reichtümer gebildet, verteilt und verbraucht werden), T. I/II, 3me éd. Paris 1817 ["Tratado de Economía política, o simple exposición del modo cómo se forman, se distribuyen y se consumen las riquezas", 3ª ed.]. 108.
Schiller, Friedrich: *Das Mädchen aus der Fremde* ["La muchacha forastera"]. 87.
Shakespeare, William: *Ende gut, alles gut* ["Está bien cuanto acaba bien"]. 136.
Siècle, Le (Das Jahrhundert), 1836-1866 ["El Siglo"]. 257.
Sieyès,E. J.: *Qu'est-ce que le tiers état?* (Was ist der dritte Stand?), Paris 1789 ["¿Qué es el tercer estado?"]. 97.
Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Eine Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Reichtums

der Nationen), London 1776 ["Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones"]. 114.

Stein, Lorenz: *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frakreichs. E in Beitrag zur Zeitgeschichte,* Leipzig 1842 ["El socialismo y el comunismo de la Francia actual. Contribución a la historia de nuestro tiempo"]. 201.

Sue, Eugène: *Le Juif errant,* (Der ewige Jude), t. I-X, Paris 1844-1845 ["El judío errante"]. 256.

— *Les mystères de Paris* (Die Geheimnisse von Paris) T. I-XI, Bruxelles 1845 ["Los misterios de París"]. 133-135, 288 ss. y *pass.*

Szeliga: "Eugen Sue: Die Geimnisse von Paris. Kritik von Szeliga", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung,* Helf 7, Juni 1844 ["Los misterios de París. Crítica de Szeliga", en la "Gaceta General de la Literatura", cuad. 7]. 126-131.

Wachmuth, Wilhelm: *Geschischte Frankreichs im Revolutionszeitalter,* Teil I, Hamburg 1840 ["Historia de Francia en la época de la revolución", parte I]. 32.

Zeitschrift für spekulative Theologie, in Gemeinschaft mit einem Verein von Gelehrten herausgegeben von Bruno Bauer, Bd. I-III, Berlin 1856 bis 1858 ["Revista de teología especulativa, editada por Bruno Bauer, en colectividad con una asociación de sabios", tomos I-III]. 209.

Zerrleder: Correspondenz aus Bern, in: *Allgemeine iLteratur-Zeitung,* Heft 5, Februar 1844; Heft 6, Mai 1844 ["Correspondencia de Berna", en "Gaceta General de la Literatura", cuad. 3, febrero 1844; cuad. 6, mayo 1844]. 211, 212.

INDICE ALFABETICO DE NOMBRES

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS

Este libro se terminó de imprimir el día 29 de julio de 1967 en los talleres gráficos de "LA IMPRESORA AZTECA", S. DE R. L., Ave. Poniente 140, N° 681, Colonia Industrial Vallejo.—México 16, D.F.

Fecha de edición: 10 de agosto de 1967.

129

LA SAGRADA FAMILIA

Y OTROS ESCRITOS

CARLOS MARX y FEDERICO ENGELS

Los escritos de Marx y Engels recogidos en este volumen corresponden al período juvenil de los fundadores del socialismo científico. Es la época en que Marx y Engels pugnan por remontarse sobre la filosofía hegeliana y la concepción puramente intelectual del mundo, para crear la nueva filosofía revolucionaria y revolucionadora, en la que la teoría se hermana con la práctica y que no aspira sólo a interpretar el mundo, sino a transformarlo.

El conocimiento de estas obras juveniles es indispensable para el estudio de la trayectoria histórica del pensamiento que llevará a Marx y Engels a la concepción acabada de la dialéctica materialista y del materialismo histórico, alrededor del año 1848.

Se contienen en este volumen varios trabajos fundamentales de los años 1843-1844. En ellos se perfilan ya, como atisbos geniales, una serie de pensamientos que, más tarde, habrán de ser las piedras angulares del marxismo. Se destaca, sobre todo, aquí, la clara conciencia del papel histórico de la clase obrera, como factor y fuerza decisivos en la liberación de la humanidad. En estos escritos, Marx es ya el revolucionario consecuente, que apela, por encima de todo, a las masas, al proletariado, pero que, al mismo tiempo, se esfuerza desde ahora por infundirle la conciencia teórica de su función, como la fuerza histórica llamada a transformar toda la realidad, transformándose a sí misma.

Forma el cuerpo principal de este tomo el estudio polémico que da su título a todo el volumen, **La Sagrada Familia**, título irónico, burlesco, en que se engloba una corriente del pensamiento alemán de aquel tiempo, formada en el campo de la llamada "izquierda hegeliana" y que sostenía la vana e infatuada pretensión de transformar el mundo por obra y gracia de su "privilegiada" inteligencia, erigida en suprema instancia de la crítica.

Para quien sepa penetrar en el fondo de los problemas, por debajo de las polémicas circunstanciales, esta obra juvenil de Marx y Engels constituye una formidable requisitoria contra los intelectuales puros y abstractos, vueltos de espaldas a la realidad y a las fuerzas motoras de la Historia, y en este sentido tiene un valor permanente a la vista de tantas corrientes del pensamiento actual.

El lector encontrará en estas páginas elementos muy importantes, que van perfilando ya la teoría marxista, en el campo de la crítica filosófica, política, jurídica e ideológica, en general. Y el análisis de algunos aspectos fundamentales de **Los misterios de París**, de Eugenio Sue, es un verdadero modelo de crítica literaria y una repulsa demoledora de ese tipo de novelística que aún sigue dándose hoy bajo un tratamiento superficialmente sociológico.